



مكتبة الغازي خسرو بك

مخطوطة

جامع الأسرار شرح المنار

المؤلف

محمد بن محمد بن أحمد (الخبازي)

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الذي ايدى بالعلماء معالم الدين واتاه
 وخصهم من بين الانام بحلال النعم وبشر
 الله الامم وحله لا شريك له شهادة راسخة في جميع احوال داعية
 لصلواتي من اطيب عثرته ونبئت المجتبي من اكرم اشرفه صلى الله عليه
 ونعم الشك والهدى ولم تحجب انوار يقينهم باحكام الفتوى في علم
 واول ما تعطف عليه المساعي بعد معرفة الله تعالى علم اصول
 رصنف الامام الكبير والهام الفخري زودنا بحافظ الملة والدين
 صولتين مشتملا على اعجاز دقيقة وكانت لطيفة مع حسن الترتيب
 في غير انه لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار زودنا بالتخفيف
 في الكشف والتوضيح فالتمس من طائفة من الخلائ ان اكتب له شرحا جامعاً للمناس
 بر شريعت فيه رغباً للاجاز ساعياً للايجاز وسميته جامع الاسرار في شرح المناس
 سنو هبت من الله تعالى الهام الصواب انه علم الصواب واليه المرجع والمآب **قول** اعلم ان اصول الشرع
 ثلاثة اعلم ان اصول الفقه علم باحوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية على وجه كلي المراد من
 الاصول الادلة والاصل ما يثبت عليه غيره والفرع ما يثبت على غيره والشرع الاظهار والاعتقاد وهو اما بمعنى
 الشارع فيكون المعنى الادلة التي نص بها الشارع فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كبيت الله او معنى
 المشروع فيكون المعنى الادلة التي تقيت بها المشروعات فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه
 اقولك استاذي فلان او هو اسم لهذا الدين كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وانما ذكره من
 لفظ الفقه الى الشرع لان هذه الادلة سوى القياس يمتسك بها في علم الكلام فتكون اضافة الاصول
 الى الشرع اعم فائدة ثم قدّم الكتاب لانه اصل من كل وجه واعقبه بالسنة لتوقف حجتها على الكتاب
 واخر الاجماع لتوقف حجته عليه ولما اورد القياس بالذكر لتوقفه في كل جاذبه عليها بعد ما ثبتت
 حجته بالكتاب والسنة فيكون اصلاً من وجه دون وجه بخلاف الاجماع فانه لا يتوقف في كل جاذبه
 على شيء اخر على الاصح فان قيل كيف انحصر الاصول على الاربعة وكثير من الاحكام يثبت بشرائع
 قبلنا وبالعرف ومقابل الناس واستصحاب الحال والظاهر والظاهر والاخذ بالاحتياط والقرعة
 وشهادة القلب وبالتمسك بالعلل النامة اسماء ومعنى وحكماً او غير النامة وبالايجاب والشروط
 التي هي في معنى العلة والقواعد الكلية واصول الابواب كما في الجامع الكبير والزيادات واثار المعاني
 والاشباه والتمثيل والاشباه والتمثيل والاشباه والتمثيل والاشباه والتمثيل والاشباه والتمثيل

وكبار التابعين الذين زاحمهم في الفتوى وكلها خارجة عن الاصول الاربعة قلنا لاننا لا نسلم انها خارجة
 عن الاصول بل كلها راجعة الى الاصول الاربعة اما شرايح من قبلنا فملحقة بالكتاب او السنة لما انها
 صارت شريعة لنا والعرف والتعامل ملحقات بالاجماع العلي والاستصحاب عمل بحديث بالكتاب او
 السنة او الاجماع او القياس في حال البقاء لعدم المزيل وكذا العمل بالظاهر والظاهر على الاستصحاب
 والاخذ بالاحتياط علم بالاقوى من الدلائل الاربعة والقرعة لطبيب القلب على الاجماع او السنة
 وشهادة القلب على السنة لانه عليه السلام قال لو ابسة استفتيت قلبك والعمل بالتحري على الكتاب
 او السنة او الاجماع او القياس قال الله تعالى فايما تولوا فتم وجه الله نزلت فيمن استفتت عليه
 القبلة وقال عليه السلام فليتحرك الصواب واجعت الامة على جواز التحري عند الحاجة وورد فيه
 السنة والاثار والعلل وما في معناها ملحقة بالقياس واثار الصحابة وكبار التابعين على شهادة الحد
 او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم باهم اقتدوا بهم اهتديتم وخير القرون قرني الذي نافيهم ثم الذين
 يلونهم الحديث **قول** اما الكتاب اي الذي سبق ذكره فالام للبعد فالقرآن الى اخره القرآن
 مصدر كالقرأة والمراد هنا المقرر فينبغي ان جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزّل
 عن غير الكتب السماوية وبقوله على الرسول اي على رسولنا اللهم فيه بدل الاضافة عن الكتب المنزلة مثل
 الانجيل وغيره وبقوله المكتوب في المصاحف عما شئت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيع والشيعة اذا
 زينا فارجموها البتة كالامن الله وبقوله المنقول عنه فلا متواتر اعم اخضع مثل مصحف اي وغير
 نحو قوله فعد من ايام اخر متابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص مثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه
 مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر واما على قول
 غيره فبقوله بلا شبهة تأكيد وهذا الموضع صالح للتأكيد لقوة شبه المشهور والمتواتر ولا يقال يلزم
 على هذا التعريف التسمية سوى التي في سورة النمل فانها دخلت في التعريف لما انها مكتوبة بقوله
 بطريق التواتر مع انها ليست بقرآن لعدم الكفر بما كارهها وعدم جواز الصلاة بها وعدم حرمة قرائتها
 على الحبيب والحايض لاننا نقول الصحيح من المذهب انها من القرآن لكنها ليست من كل سورة عندنا
 بل هي اية منزلة للفصل بين السور وانما لم يفر منكرها لزمعها انها انزلت ركنت للتميز كما في صدر
 الكتب لا كونها من القرآن والتمسك مثله يمنع الاكفار وانما لا يجوز الصلاة بها في الصحيح لما في كونها
 اية نامة مشبهة لان عند الشافعي هي مع ما بعدها الى راس الآية اية نامة فلا تبادى بالفضل
 وانما يجوز قرائتها للحبيب والحايض لقصد التبين لجواز قرأة الفاتحة ولا يقال كان قرأنا في القرآن

مع انه غير منقول بطريق التواتر او التواتر والشهرة بعده لانا نقول بهذا التعريف للقران الذي
هو حجة في زماننا لا لطلق القران قول **قوله** وهو اى القران اسم للنظم والمعنى وانما ذكر النظم
الذى يدل على حسن الترتيب مكان اللفظ الذى يدل على الرعى رعاية للادب وتعظيم العبارات
القران وذكر في تعريف الخاص وغيره اللفظ لان ذلك تعريف الخاص من حيث انه خاص بالخاص
القران ولا يقال لو تلا بالفارسية في الصلاة يجوز عند اى حنيفة رحمه الله مع ان عبارة الفارسية
غير مكتوبة ولا منقولة لانا نقول **قوله** انما جاز عندك لقيام المعنى المجرد مقام النظم والمعنى او لقيام العبارات
الفارسية مع علم النظم كما قال ابو يوسف ومحمد رحمه الله في حالة العجز اذ مبنى الصلاة على التيسير
لانها حكمة الحاجة مع الرب فيكون النظم مكتوبا تقديره فيدخل في الحد واقسامها الضمير للنظم
والعنى وذلك اى الاقسام اربعة وكل قسم اربعة ايضا والاقسام المذكورة في المتن **قوله** صيغة
ولغة قبل لكل لفظ معنى لغوى وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغى وهو ما يفهم من هيئته اى
حركاته وسكاته فالمفهوم من حروف ضرب مثلا نفس الضرب ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان
الماضى ولكن الظاهر انهما مبنيا بمعنى واحد لان المشايخ قلما يلتفتون الى مثل هذه التكاليف التى لا
تليق بهذا الفن وانما قد مر وجوه النظر لان اللفظ ممدوم على المعنى واعلم ان دلائل الحصر التى ذكرها
الشارحون غير نامة يعرف بآدى تامل والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة والا
فيما يمكن ضبط افراد تام وفيما لا يمكن غير تام كافراد اللغة والكتاب ما يمكن ضبط افراد في حق هذه
التقسيمات **قوله** وبعد معرفة هذه الاقسام الى اخره اراد بمرقة مواضع ما اخذنا اشتقاق
الالفاظ التى هي اسما لاقسام الكتاب كالحاص مثلا فانه ما اخذ من قولهم اختص فلان بكذا واراد بمرتها
تقديم بعضها على البعض عند التعارض ومعانيها حقايقها اللغوية وحدودها الاصطلاحية وباحكامها
الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا وجوب التوقف وغير ذلك **قوله** اما الخاص
فبذلك اللفظ لتخرج الدوال الاربعة وليعلم ان الخصوص من اوصاف اللفظ ويقول بوضع المعنى لمخرج
المصطلحات والمشتراك ايضا لانه وضع المعنيين ويقول معلوم لمخرج المجلد فانه وضع المعنى ولكنه غير معلوم
ولاحاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والاجال عارض والمجلد فى اصل وضعه
لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احتراز عنه نظرا الى الظاهر ويقول على الاضطراد لمخرج العام فانه
وضع المعنى واحد معلوم شامل للافراد اذ المراد من الافراد كون اللفظ متناولا له من حيث انه واحد
مع قطع النظر عن ان يكون له افراد او لم يكن وقوله كانسان نظير خصوص الجنس ورجل نظير خصوص النوع

وزيد

وزيد نظير خصوص العين وانما قال للانسان جنسا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم مع ان الانسان
نوع الانواع عند المنطقيين والرجل صنف لان المشايخ لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم وحدودهم بل يدكرون
تعريفات على طريق الرسم لحصول مقصودهم تركا للتكلف ولهذا ذكر كلمة كل في تعريف الخاص مع انها لاحقة
الافراد والتعريف للحقيقة نظرا الى فهم المعنى حتى قال السيد الامام ابو القاسم الشهيد السمرقندى رحمه الله
في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا يشتغل فيه بذكر الحدود المنطقية وانما ذكره رسوما شرعية يوقف بها
على معنى اللفظ كما هو اللابى بالفقه **قوله** وحكمه كذا حكم الشئ الاثر الثابت به اراد بالخصوص
مدلوله وقوله قطعا تميز اى على وجه انقطع ارادة الغير عنه **قوله** ولا يحتل البيان اى بيان
التفسير لان من شرطه ان يكون النص محلا او مشكلا والخاص بين نفسه فلا يكون فيه اشكال ولا
اجال **قوله** فلا يجوز الحاق التعديل الى اخره اعلم ان الزيادة على النص غير الواحد لا يجوز
لان الزيادة نسخ معنى ولا يجوز نسخ نص الخاص بخبر الواحد لانه ظنى ويجوز ان يكون مبينا لمجل الكتاب
فقال ابو يوسف والشافعى تعديلا ركان الصلاة اى الطائفة في الركوع والسجود والاستواء في القومة
والجلوس بين السجدين فرض خلافا لى حنيفة ومحمد فانه عندهما واجب لان قوله تعالى اركعوا
واسجدوا خاص ومعنى الركوع والسجود معلوم ولا اجال فيه لان الركوع هو الميلان عن الاستواء
والسجود وضع الجبهة على الارض فلا يكون الحاق التعديل بهما على سبيل الفرض بخبر الواحد ويقول
عليه السلام لا اعزى ثم فصل فانك لم تصل قائم ميانا بل زيادة على النص بخبر الواحد وهذا لا يجوز
فقلنا بالوجوب ليثبت الحكم على حسب دليله **قوله** وبطل شرط الوك والترتيب الى اخره
الاولا هو ان يتابع في افعال الوضوء ولا يفرق بينهما بعلل اخرى الذى يتقطع المتابع جفاف العضو
مع اعتدال الهواء شرط في الوضوء عند مالك وابن ابي ليلى والشافعى في قوله التقديم بفعل النبي عليه السلام
فانه واظف على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليل الجواز والترتيب وهو ان يراعى النسق
المذكور في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم لاية والنية وهو ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة
الحوث واستباحة الصلاة شرط في الوضوء عند الشافعى بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة امرء
حتى يضع الظهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكفه ثم للترتيب ويقول عليه السلام لا اتم الا لنية
او القياس على التيمم اذ البذل لا يخالف الاصل في الشروط والتسمية عند اصحاب الظواهر وقيل
عند مالك ايضا شرط فيه لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسمر الله وقلنا لا يجوز ان يكون الولا والترتيب
والنية والتسمية شرطا فيه بهذه الاخبار لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامعوا بروءكم

هذا هو الوجه في تعريف النظم
والنظم هو ترتيب العبارات
على وجه يعظمها
والنظم هو ترتيب العبارات
على وجه يعظمها
والنظم هو ترتيب العبارات
على وجه يعظمها

خاصان لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة واشترط هذه الاشياء فيه يكون زيادة على النص
ونسجها له فلا يجوز وهذا معنى قول الشيخ وبطل شرط الاول الى اخره فان قيل فلما قلتم بوجوب النية
واخوانها في الوضوء قلتم بوجوب التعديل في الصلاة بخبر الواحد قلنا لما منع من القول بالوجوب
وذلك ان الوضوء اخط رتبة من الصلاة لانه فرض لغيره والصلاة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في
مكمل الوضوء كما في مكمل الصلاة يلزم التسوية بين الاصل والتبع فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء اظهرا
للتفاوت بينهما كما قالوا ولكن هذا الجواب لا يتم لان من القول بالوجوب في مكمل الوضوء لا يلزم التسوية
لظهور التفاوت بينهما بوجه آخر وهو ان الوضوء لا يلزم بالنذر والمشروع والصلاة تلزم بها والآخرة
ان يقال ان ذلك لتفاوت درجات الدلائل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة
كالخصوص المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات والمأثولة وظني الثبوت قطعي الدلالة
كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني
فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث يثبت الوجوب والرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون
ثبوت الحكم بقدر دليله بخبر التعديل من القسم الثالث لانه امر الاعراب بالاعادة فلما ثبت به
الوجوب وفيه منع لاحتماله نفي الكمال والتكرار لادايه على سبيل الكمال فاما قوله عليه السلام الاعمال
بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مشترك الدلالة فيثبت به
السنة وكذا خبر التسمية معارض بقوله عليه السلام من توضا وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن
توضا ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلا يكون قطعي الدلالة وكيف واستعمال مثله في نفي
الفضيلة شائع وكذا دليل المواصلة لا يدل على البركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة
والاستنشاق مع انهما سمنان وخبر الترتيب ايضا معارض ما روى عنه عليه السلام انه شق مسح راسه
فتذكر بعد فراغه من الوضوء مسح ببلل كفه فلما كانت هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة ثبت بها
السنة لا الوجوب **قوله** والطهارة في كذا اي وبطل شرطية الطهارة في طواف الزيادة وقال الشافعي
الطهارة في الطواف شرط لقوله عليه السلام ألا لا يطوف بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلام
الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق فقلنا لا يجوز ان يكون شرطاً لانه تعالى امرنا
بالتواف بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والطواف لفظ خاص لمعنى معلوم وهو الدوران حول
البيت فلا يكون وقفه على الطهارة عملاً بالكتاب لانه ساكت ولا بياناً لانه ليس فيه اجال بل زيادة
عليه بخبر الواحد فلا يجوز ولكن تراءى شرطية الطهارة عليه واجبا وهو الصحيح بدليل الجواب الدم بتركه

وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا في المبسوط فان قيل النص مجهول لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع
فانه قد روي بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود على الاصح ويلزم اعادة طواف الجنب والمجانس
والعريان والطواف المنكوس فثبت انه مجهول لمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربا فيجوز ان يلحق خبر الواحد ببيان
قلنا اما التقدير بسبعة اشواط ثبت بالخبر المتواتر فيجوز الزيادة به ولهذا قال الشافعي لا يجوز النقصان عن
السبعة الا ان علمانا قالوا لا يمكن ان يكون التقدير بالاكال ويحتمل ان يكون للاعتداد فيثبت القدر المتيقن
وهو جعل ذلك شرط الاتمام ولين كان شرط الاعتداد فالأكثر يقوم مقام الكل واما الابتداء من غير الحجر الاسود
فمن اصحابنا من يقول انه معتد به ولكنه مكروه ولين سلمنا عدم الاعتداد كما ذكر محمد في الرقيات فذلك
ان ابراهيم عليه السلام جعل الحجر الاسود علامة افتتاح الطواف كما روى في الخبر كذا في المبسوط ولكن لا
يزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد والاشبه ان يقال النص ليس بمجهول في نفسه ولكنه مجهول
في حق المبالغة وابتداء الفعل لان الامر صريح بصيغة التطوف وهي المكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون
من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالمتحقق خبر العدد والابتداء بياناً فاما خبر الطهارة فلا يصلح
لبيان لان الطواف لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والمنكوس فليس لعدم الجواز
بل لعدم النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلاة التي اذيت مع الكراهة ولهذا خبر بالدم اذ ارجع من غير
اعادة والتخصير يمنع ويقول لاسلم انه مجهول حتى الابتداء من الحجر ولين سلمنا انه مجهول في حق العدد
لان المبالغة تحتمل العدد والاسراع اما لا تحتمل الابتداء منه ومن غيره الا ان يقال ان الابتداء واجب
بجديد لا يرد السؤال **قوله** والتأويل بالرفع اي بطل تاويل الشافعي القروء بالاطهار في قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء اي ولين تربصن المطلقات المدخولات من ذوات الاقارمة
ثلاثة قروء لان الثلاثة لفظ خاص لمعنى معلوم لا يحتمل غيره فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلاثة
لانه اذا اطلقنا في الطهر جعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فينتقص ذلك الطهر في حق العدة فلا علة
اذا المراد من الطهر هو الطهر الشرعي المتخلل بين دم الحيض والاتفاق فتصير العدة قروءين وبعض الثالث
خلاف ما اذا حملناه على الحيض لانه لو اطلقنا في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فالحمل على جهة
بوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه مخالفه فان قيل في الحمل على الحيض مخالفة من وجهين ايضا احدهما
انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة اذا اطلقنا في الحيض لانه لا تحتسب تلك الحيضة بالاجماع فتصير ثلاثة اقراء
وبعض الهامم والثلاثة كالاتحاد النقصان لا تحتمل الزيادة ايضا والثاني ان الهامم علامة التذكير في مثل هذا العدد
والحيض مؤنث والطهر مذكر فدللت الهامم الثلاثة على المراد من القروء الاطهار قلنا الجواب عن الاول ان تلك

لا يخفى ان المقدر من طهر
المراد من طهر هو الطهر الشرعي
المتخلل بين دم الحيض والاتفاق
فتصير العدة قروءين وبعض الثالث
خلاف ما اذا حملناه على الحيض
لانه لو اطلقنا في الحيض لا تحتسب
تلك الحيضة بالاتفاق فالحمل على جهة
بوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه
مخالفه فان قيل في الحمل على الحيض
مخالفة من وجهين ايضا احدهما انه
يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة
اذا اطلقنا في الحيض لانه لا تحتسب
تلك الحيضة بالاجماع فتصير ثلاثة
اقراء وبعض الهامم والثلاثة كالاتحاد
النقصان لا تحتمل الزيادة ايضا والثاني
ان الهامم علامة التذكير في مثل هذا
العدد والحيض مؤنث والطهر مذكر فدللت
الهامم الثلاثة على المراد من القروء
الاطهار قلنا الجواب عن الاول ان تلك

الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكليف فلا يعنى بها والعدة قد تختلف مثل هذه الزيادة احترازاً عن النقصان
 كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت عدتها قريتين وفيه زيادة نصف القريتين الثاني
 ان الحبضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكور ولا استبعاد في تسمية شئ واحد باسم التذكير
 والثابت كالنيز والخطة فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير وما يوجب ان المراد من القرء الحيض قوله
 عليه السلام دعى الصلاة ايام اقرباك وقوله عليه السلام طلاق الامة شتان وعدتها حبستان لان اثر الزرق
 في التنصيف لا في التغيير وقوله تعالى واللاتي يئسن من الحيض الامة فاقام الا شهر مقام الحيض دون الاظهار
 كذا قيل وفيه بحث اذ لا يلزم من قوله عليه السلام دعى الصلاة ايام اقرباك ان يكون المراد من القرء في الامة
 الحيض ولا يلزم من قوله تعالى واللاتي يئسن من الحيض الامة ان تكون الا شهر مقام الحيض اذ يجوز ان تكون مقام الاظهار
 لان الظاهر المختل بين الدين لا يتصور بدون الحيض الا ان يقال يلزم ذلك بحسب الظاهر اذ لو كان المراد ما
 ذكر كان من حق الكلام ان يقال واللاتي يئسن عدتهن القرء ليكون القرء عدم عين ما شرع اصلاً فلما جاء كلام الله
 بعبارة اخرى علم انهم تكن الا لفايدة زائدة وليست ذلك الا ما قلنا **قوله** ومحللية الزوج الثاني في القرء
 قال محمد والشافعي رحمهما الله اذ اطلق الرجل امراته واحدة او اثنتين وانقضت عدتها فترجع آخر وطلقها
 وانقضت عدتها ثم عادت الاول لم تعد بثلاث تطبيقات ولا يهدم الزوج الثاني الطلق والطلاقين وعند
 ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعد بثلاث تطبيقات ويهدم الطلق والطلاقين والمسئلة مختلفة بين الصحابة
 فالخاضع ان الزوج الثاني ثبت للحل الجديد عند ما خلافاً لمحمد والشافعي تمسك محمد والشافعي بقوله تعالى حتى تنكح
 زوجاً غيره فكله حتى للغاية وضماً ولا تأثير للغاية في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط كافي الصوم ينتهي حرمة
 الاكل والشرب بالدليل ثم ثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا باصادة الزوج الثاني منتهى الحرمة القابلة بالطلاق
 الثلاث ثم ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم فمن جعل الزوج الثاني مثبتاً لا جديداً بقوله عليه السلام
 لعن الله المحلل والمحلل له فقد الحق بالنص خبر الواحد بطريق البيان ولا يجوز ان يكون بياناً لعدم الاجمال
 اذ كلمة حتى وضعت لمعنى معلوم وهو للغاية والنهاية وقال ابو حنيفة وابو يوسف الزوج الثاني محلل بقوله عليه
 السلام لعن الله المحلل الحديث سواء محلاً وهو الميث للحل الجديد وبحديث العسيلة وهو ما روي انه عليه السلام
 قال لامرأة رافعة وقد طلقها ثلاثاً ثم نكحت بعد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تشتمه بالعتة وقالت ما وجده الا
 كهذبة ثوى هذا قال عليه السلام ان تريد ان تعودى الى رافعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تدزني
 من عسيلة وتؤذي من عسيلة وفي ذكر العود دون الانتهاء اي لم يقل ان تريد ان تنكح منك اشاراً
 الى التحليل لانه فيما عدا العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لا محالة ولا يمكن العود ثانياً

عن القرء
 في قوله تعالى
 واللاتي يئسن
 من الحيض الامة
 ان يكون المراد
 من القرء في الامة
 الحيض ولا يلزم
 من قوله تعالى
 واللاتي يئسن
 من الحيض الامة
 ان تكون الا شهر
 مقام الحيض اذ
 يجوز ان تكون
 مقام الاظهار
 لان الظاهر
 المختل بين الدين
 لا يتصور بدون
 الحيض الا ان
 يقال يلزم ذلك
 بحسب الظاهر
 اذ لو كان المراد
 ما ذكر كان من
 حق الكلام ان
 يقال واللاتي
 يئسن عدتهن
 القرء ليكون
 القرء عدم عين
 ما شرع اصلاً
 فلما جاء كلام
 الله بعبارة
 اخرى علم انهم
 تكن الا لفايدة
 زائدة وليست
 ذلك الا ما قلنا

قبل ذلك فيكون حاداً بالذوق بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتاً قبل الحرمة الغليظة وقبل الذوق وقبل ان
 العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتاً مطلقاً ولم يبق فيكون الزوج الثاني مثبتاً للحل
 الذي يهدم فتعود عليه بثلاث تطبيقات واما النص فساكت عن كون الزوج الثاني مثبتاً للحل ام لا وانما بطلتم
 وصف التعليل عن الحديث بما هو ساكت وذلك يجوز فالشيخ بقوله ومحللية الزوج الثاني الى اخره اجاب عن مسكدة
 محمد والشافعي بالاية ولا يبقا لسان ذلك في صورة الحرمة الغليظة لان ذلك محل والمحال لا يضر في التعليل لانه لو
 دخل لا نسد باب القياس لان محل الاصل غير محل الفروع ولان محل شرط ولا اثر للشرط في العلة فان قيل ليس الزوج
 الثاني محللاً في المتنازع وهو صورة الهدم لانه لم كان يلزم اثبات الثابت لان الحل ثابت وانه لا يجوز قلنا لا يجوز اذ
 لم ينفذ اما اذا افاد فيجوز الا يرى ان شرأ الحسن بالله باله لا يجوز اما اذا اضر ماله الى ما لا يغير فاشترها
 بيع لانه ينفذ ملك التصرف وجواز العقد في مال الغير فكذا ههنا مفيد لانه قبل هذا يكون الحل ثابتاً على وجه
 يزول بالطلقة والطلاقين ويعد يصير على وجه لا يزول الا بالثلاث او يقول لما كان الزوج الثاني مثبتاً اصل
 الحل ووصفه في المطلقة الثلاث فلان يكون مثبتاً الوصف في المتنازع اولى فان قيل فعلى هذا يجب ان يملك
 ارباعاً او خمساً من التطبيقات ثانياً في هذا الحادث وواحدة او اثنتين الاول قلنا اذ وجب اثبات الحل بهذا السبب
 الثاني لما فيه من الفائدة اقضى انما الاول اذ لم يبق فيه فائدة فينبغي به اقتضاً **قوله** وبطلان العصمة
 عن المسروق الى اخره واعلم ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان عندنا سواء ملك المسروق في يد او
 استهلكه في ظاهر الرواية وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعي يجتمعان وكذا الحكم في
 السرقة الكبرى قال ابن ابي عمير لان الله تعالى امر بالقطع في قوله فاقطعوا وليرتفع الضمان صريحاً ولا دلالة لان القطع اعم
 لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان واقطع عصمة المال اصلاً ولا هو من ضروراته ايضا لانها
 مختلفان اسماً وحكماً لان احدهما شرع لغير الحل والاخر شرع للزجر وسبباً لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى
 وسبب الاخر الجناية على حق العبد ومحل لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة وقد دللنا على ثبوت الضمان
 وموجوب قوله تعالى فاعندوا عليه بمثلاً ما اعتدى عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب
 القول به فمن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان وبطلان عصمة المال لم يعلم بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا
 بل يكون زيادة عليه خبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا عزم على سارق بعدما قطعت عينه فاستار الشيخ
 الى جواب ذلك بقوله وبطلان العصمة بقوله جزاً لا بقوله فاقطعوا يعني ان سقوط عصمة المال ثبت باشارة
 قوله جزاً فان الله تعالى اطلق لفظ الجزاء على القطع والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجزى حقاً
 من تعلى وما يجب لله تعالى على الخلو من انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلو ليس يكون الجزاء حقاً

في قوله تعالى
 واللاتي يئسن
 من الحيض الامة
 ان يكون المراد
 من القرء في الامة
 الحيض ولا يلزم
 من قوله تعالى
 واللاتي يئسن
 من الحيض الامة
 ان تكون الا شهر
 مقام الحيض اذ
 يجوز ان تكون
 مقام الاظهار
 لان الظاهر
 المختل بين الدين
 لا يتصور بدون
 الحيض الا ان
 يقال يلزم ذلك
 بحسب الظاهر
 اذ لو كان المراد
 ما ذكر كان من
 حق الكلام ان
 يقال واللاتي
 يئسن عدتهن
 القرء ليكون
 القرء عدم عين
 ما شرع اصلاً
 فلما جاء كلام
 الله بعبارة
 اخرى علم انهم
 تكن الا لفايدة
 زائدة وليست
 ذلك الا ما قلنا

في قوله تعالى
 واللاتي يئسن
 من الحيض الامة
 ان يكون المراد
 من القرء في الامة
 الحيض ولا يلزم
 من قوله تعالى
 واللاتي يئسن
 من الحيض الامة
 ان تكون الا شهر
 مقام الحيض اذ
 يجوز ان تكون
 مقام الاظهار
 لان الظاهر
 المختل بين الدين
 لا يتصور بدون
 الحيض الا ان
 يقال يلزم ذلك
 بحسب الظاهر
 اذ لو كان المراد
 ما ذكر كان من
 حق الكلام ان
 يقال واللاتي
 يئسن عدتهن
 القرء ليكون
 القرء عدم عين
 ما شرع اصلاً
 فلما جاء كلام
 الله بعبارة
 اخرى علم انهم
 تكن الا لفايدة
 زائدة وليست
 ذلك الا ما قلنا

في قوله تعالى
 واللاتي يئسن
 من الحيض الامة
 ان يكون المراد
 من القرء في الامة
 الحيض ولا يلزم
 من قوله تعالى
 واللاتي يئسن
 من الحيض الامة
 ان تكون الا شهر
 مقام الحيض اذ
 يجوز ان تكون
 مقام الاظهار
 لان الظاهر
 المختل بين الدين
 لا يتصور بدون
 الحيض الا ان
 يقال يلزم ذلك
 بحسب الظاهر
 اذ لو كان المراد
 ما ذكر كان من
 حق الكلام ان
 يقال واللاتي
 يئسن عدتهن
 القرء ليكون
 القرء عدم عين
 ما شرع اصلاً
 فلما جاء كلام
 الله بعبارة
 اخرى علم انهم
 تكن الا لفايدة
 زائدة وليست
 ذلك الا ما قلنا

وذلك بان تثبت الحرمة بمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لالحق العبد لانه جليذ بصير حراما
لغيره مباكما في ذاته ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لانه تعالى كشر عاصير الغير فحرنا ضرورة انه استخلص
الحرمة لنفسه واذا استخلصها لنفسه لا يتبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تحجر اذ هي حرمة واحدة فمن
ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الله تعالى فان قيل لا نسلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى
لوجود النهي فيجب القطع ومحترم العبد ايضا لاجل حاجته فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحر او الاحرام
وشرب خمر الذي عند كره وكجوب الدية مع الكفارة قلنا بل الحرمة واحدة لانا لا نجد القطع الا بالحق محترم حقا
للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع لنفسه تحقيقا لصيانة حق العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يتبقى
للعبد بضاف وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية
على الاحرام او الحر الماترى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذ لم يصح حقه قضائيا به وجب الضمان
وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لالحق العبد فانها يجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر اليها
وان لم يكن حقه مضمونا بالدية وكذلك شرب خمر الذي لان الحد بشرها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر
نفسه يجب الحد واذ لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان او يستدل بقوله تعالى جزاء على وجه آخر وهو ان
افظ الجزاء لغة يدل على كمال المشرع اذ هو اسم للمكان يقال جزأ اي كفى وكأله يستدعي كمال الجناية
لانها سببه وذلك بان يكون الفعل حراما اجنبه ومع بقا العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما اجنبه بل
لغيره وهو حق المالك فيبقى مباكما في ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد من ضرورة تحويل العصمة الى الله
تعالى ونقول بوجه آخر وهو ان الجزاء اسم للكامل والكافي فلو اوجبت الضمان معه لم يكن القطع جميع
موجب الفعل فكان نسخا لما هو ثابت بالنص فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يقطع
كما في سرقة الخمر قلنا لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد
والخمر ليست كذلك ولا يقال القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه لانا نقول
ان كان فيه ابطال حقه صورة فغيبه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من حفظ ماله بالضمان
والاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق لما فيه من اتوا حقه معنى فلا يضمن اليه
ضرر آخر وسنرى القطع بان لا يسقط باستقاطهم وان كان فيه حقه من ارجو وامنع او لعدم تصور
اجتماعهم على الاستقاط الا يرى انه شرع حد الزنا لصيانة الفرس وحد الشرب لصيانة العقل مع انه لا يسقط
بالاستقاط لما اشترنا اليه كذا في الفوائد الظهيرية ولا يقال ينبغي ان لا يظهر بطلان العصمة في حق الضمان لانه
ضروري وقد اذنت بانثاته في حق القطع لانا نقول قد بينا ان العصمة شئ واحد وقد ظهر ابطالها في حق احد الضمانين

المنه
الحق

في حقه
في حقه

ضرورة العقد
لغيره

نصف

ون اخرج وامنع
خدم تصور اجتماعهم

فلا

فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الاخر لئلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاشي واحد بسبب واحد
قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع صريح الطلاق يلحق البائن عندنا وعند الشافعي لا يلحقه
وانما يتحقق الطلاق البائن عندنا في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا يمتنع فيها سواءا عندنا قال الشافعي
الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعد وقلنا الله تعالى وصل الطلاق
بالافتدأ بالمال وهو الخلع بقوله تعالى فان طلقها بحرف الفاء بعد قوله فلا جناح عليهما فيما افترقا به وقالوا لوصل
والتعقيب فيكون هذا تنصيصا على ايقاع الطلاق بعد الخلع فمن وصل قوله تعالى فان طلقها باول الآية
وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون وصله عملا بالفاء ولا بيانا كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله واعلم ان
الاستدلال بهذه الآية على جواز الحقوق صريح الطلاق بالخلع مشكل فان علامة المفسرين وصلوا هذه الآية
وهي قوله تعالى فان طلقها باول الآية وهي قوله الطلاق مرتان ولانه لو وجب وصله بالخلع عملا بالفاء لما
تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع وانها ثابتة بالاجماع بل الاولى ان يمتنع في المسئلة بما رواه
ابو سعيد الخدري رضي الله عنه وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح
الطلاق مادامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المسوط وغيره قوله ووجبه مثل
بنفس العقد في المفوضة بكسر الواو وفتحها اعلم ان التفويض هو التزوج بلا مهر وهو
عند الشافعي صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تاذن البالغة بكرا كانت او ثيبا لوليها ان يزوجه بلا مهر
او تقول زوجني ولا تذكر المهر فيزوجها الولي بلا مهر او سكنت عن ذكر المهر او السيد يزوجه عنه بلا مهر
او يسكت عن ذكره والفاسد ان يزوجه الاب الصغيرة او المجنونة او البكر البالغة بغير رضاها في اعتقاد
النكاح عند قول ان اصحها انه يصح ثم في التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة مفوضة بكسر الواو لانها
فوضت امرها الى وليها ومفوضة بفتح الواو لان وليها فوضها الى زوجها بلا مهر ثم عندنا في التفويض الصحيح
يجب مهر المثل بنفس العقد وعند الشافعي يتراخي الوجوب الى زمان الوطى حتى لو مات زوجها او ماتت هي
قبل الدخول فلا مهر لها لقول ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم في هذه الميراث ولا
مهر لها ولان المهر حقها فاذا رضيت بعدد وجوب الصداق صريحا او دلالة بالسكوت لم يكن لها كما لو ابرأته
بعد الدخول فقلنا من جوز تراخي المهر الى زمان الوطى كان ذلك منه ابطالا لحق قوله تعالى ان يتبعوا
ما اؤمروا لان الله تعالى احل الايتعا اي الطلب بالمال والباء وضع لمعنى معلوم وهو الايتعا فيقتضي ان يكون
الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والمنفعة وغيرهما لقوله تعالى غير مسافحين فوجب المال
بالعقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب الشرع قوله وكان المهر مقدرا شرعا اعلم ان تقدير المهر مفوض

او نصحنا

المالكة لأمها

387

388

الألوكة
www.alukah.net

لأن النقص للكمال
ايضا

الى رأى الزوجين عند الشافعي كافي البيع والاجارة فان البدل مفوض الى رأى العاقرين ولان
المهر حقها فاذا رضيت بالتقصان بحسب ناقصا وقلت من فوض تقدير المهر الى الزوجين لم يعمل بقوله تعالى
قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو التقدير فيقتضي ان يكون
المهر مقدرا شرعا وكذلك الكتابة في قوله فرضنا فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولي للتقدير الا انه في
تعيين المقدار يحمل فالتحقق السنة ومحدث جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا يزوجه النساء الا المولا
ولا يزوجهن الا من لا كفارة ولا مهر اقل من عشرة بساتين نصارت الحشرة تقدير لا زنا فمن لم يجعله مقدرا شرعا
كان مبتلا لم لا عاملا به ولكن للخصم ان يقول لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لان الفرض يحى
بمعنى القطع ومعنى الاجاب ومعنى البيان ومعنى التقدير وفي الآيه حمله على الاجاب اولى بقرينة وما ملك
ايانهم من حمله على التقدير لان معنى الاجاب يستقيم في حق الإمام كما يستقيم في حق الزوج لان ما به قوامهم
من النفقة والكسوة واجب عليهم كوجوب المهر عليهم ولهذا فسرهم عامة اهل التاويل بالاجاب فاما معنى
التقدير لا يستقيم في حق الإمام لانه لم يقدر من المهر على المولى للإمام ويدل ايضا ان الاجاب هو المراد ههنا
كلمة على فانها صلة الاجاب يقال فرض عليه اي اوجب ولا يقال فرض عليه معنى قدر قوله **فرض** منه
الامر اي ومن الخاص الامر لانه وضع لمعنى معلوم وهو اي الامر قول القابل للغير على سبيل الاستعلاء
افعل واحترز بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتباس والدعاء والمراد بقوله افعل طلب الفعل بصيغة الامر
قوله **فرض** ويختص مراده بكذا اي ويختص موجب الامر وهو الوجوب بصيغة الامر عندنا ومعنى قوله
بصيغة لازمة اي مختصة بذلك المراد اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به
كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص
من الجانبين كالالفاظ المتناهية فالشيخ بقوله لازمة اشار الى رد قول من زعم من الواقعية انه مشترك بين
الوجوب والندب والاباحة ويقول يختص مراده الى رد قول بعض اصحاب مالك والشافعي فانهم قالوا
ان الوجوب كايستفاد من الصيغة يستفاد من غيرها وهو الفعل وسُمي الفعل امرا كما سميت الصيغة
ميجعل الاجاب به كما يحصل بالصيغة وعندنا لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة ولا يستفاد منه الوجوب
وصورة المسئلة اذا نقل فعل من افعال النبي صلى الله عليه وسلم التي ليست بهيئته مثل الركوب ولا طبع مثل
الاكل والشرب ولا هي من خصايصه مثل وجوب الصلح وغيرها ولا بيان لمجل الكتاب مثل قطعه يد السارق
من الكوع بل يجب علينا اتباعه ومثل سبعا ان نقول امر النبي عليه الصلاة والسلام بكذا فعندنا كذا في إحدى
الروايتين عنه وبعض اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند

عامه العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق عليه بالحقيقة تمسك الفريق الاول بان الله تعالى سمي الفعل امرا
في قوله ولما امر فرعون برشده اي فعله لان الفعل هو الذي وصف بالرشد لا القول وبان النبي عليه السلام
شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رايتوني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت
ان فعله موجب وتمسك العامة بما روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكروا عليهم ونهاهم عن ذلك وقال
وايكم مثلي يطعنني ربي وسقيني فدل ان فعله ليس موجب والامام صاحب الانكار وما روي انه عليه السلام كان يعلى
باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حكمكم على القايكم نعالكم قالوا اننا نك القيت نعلك فقال
ان جبريل عليه السلام اخبرني ان فيها قدرا اذا جاء احدكم المسجد فليستظر فان راي في نعليه قدرا فليمسحه ولبصل
فيها وهذا دليل على ان الفعل غير موجب فالشيخ اشار الى هذين الدليلين بقوله المنع عن الوصول وخلق النعال
وبقوله والوجوب يستفيد بكذا الى قوله لانه سببه اشار الى الجواب عن تمسكهم بالآية والحديث وسُمي الفعل اي
بالامر لانه اي لان الامر سببه اي سببه الفعل لان الامر للوجوب والوجوب مقتضى الفعل لما مر به غالباً
قوله **فرض** وموجبه الى اخره اعلم بان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر للوجوب
قوله تعالى اقبوا الصلاة وللندب كقوله تعالى فكا تبوه من علمهم خيرا وللأمانة كقوله تعالى فاصطادوا وللارشاد الى
الاتق كقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وهذا راجع الى مصلحة الدنيا والندب الى ثواب الآخرة وللأكرام كقوله
ادخلوها بسلام امنين وللإستئذان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللإهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم
وللتسوية كقوله تعالى فاصبروا ولا تنصروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم اي ما اسمعهم وللتكبر كقوله لا تكن
وللإحقار كقوله تعالى انتم ملقون وللإختيار كقوله تعالى فليصنوا قليلا وللمهذوب كقوله تعالى علوا ما سمعتم وبقر
منه الاذكار كقوله تعالى قل تعصوا وللتعجب كقوله تعالى قل فأتوا بسورة من مثله وللتعجب كقوله تعالى كونوا فرقة وللتعجب
كقوله الشاعر الا بها الليل الطويل لا الخيل وللتعجب كقوله عليه السلام كل ما يليك وهو قريب من الذنب وللتعجب
كقوله اللهم اغفر لي ثم لا خلاف ان صيغة الامر ليست حقيقة في الجميع واما الخلاف في امور اربعة الوجوب والندب
والاباحة والتهديد فقال بعض الواقعية هي مشتركة في الوجوه الاربعة وتدل ذلك عن الاشعري وابن سريج وبعض
الشيعة وقيل هي مشتركة بين الاجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنى وهو ان يكون حقيقة
في الاذن شامل للثلاثة وهو ذهب المرتضى عن الشيعة وقيل هي مشتركة بين الاجاب والندب لفظا وهو منقول عن
الشافعي وقيل معنى وقال الاشعري والغزالي والبايكني ومن تبعهم لا يدرى انها حقيقة في الوجوب فقط او في الذنب فقط
او فيها معا فاعلى قول هو لا جميعا لاحكامه اصلا بدون القرينة وعند عامة العلماء انها حقيقة في الوجوب
غير مشترك ولا اجمال ولكن اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وعامة المعتزلة الى انها حقيقة في الوجوب

فانما هو الاصل في اشتراك
مع واحد من الاذن والندب
والندب والاباحة والاباحة
فان يوجب في الاذن

مجاز فيما عداه وذهب بعض الفقهاء والمشافعي في احد قوليه وبعض المعتزلة الى انها حقيقة في الذنب مجاز
 فيها سواء وذهب بعض اصحاب مالك الى انها حقيقة في الاباحة اخرج الفريق الاول من الواقعية بانها تستعمل في
 معان مختلفة من غير ترجيح لاحدها والاصل في الاستعمال الحقيقة وهذا هو المتكلم للباقيين من القائلين بالاشتراك
 اللغوي ولكن قالوا حاشا لطلاق الامر على الاباحة والتهديد الذي يولع بعيدا لوضوح التفرقة بين الفعل ولا تفعل وقوله
 ان شيئاً افضل وان شيئاً لا واجتج القائلون بالاباحة بان الامر لطلب وجود المأمورية فدل ضرورة على احتياج
 طريق الاشارة وادناه الاباحة والنادبون قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لانه للطلب فلا بد ان يكون جانب الجود
 واجبا وذلك بالاجاب والندب والندب ادناه فثبت للتبيين به وتمسك القائلون بالوجوب الكتاب بدلالة الاجماع
 والمعقول في اللغة اما الكتاب فقوله تعالى لا يلبس ما منعك ان تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لادم فانه ورد
 في معرض الذم على مخالفة اتقا وهو دليل الوجوب وهذا معنى قول الشيخ لانها الحجة عن المأمورية بالامر
 وقوله بالنص اشارة الى هذا وقبل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لومن ولا مونية اذ قضى الله سبحانه الامور
 وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد بمخالفة امر النبي
 عليه السلام مطلقا وهو دليل الوجوب وهذا معنى قول الشيخ واستحقاق الوعيد لتاركه واما دلالة الاجماع فان
 من اراد طلب فعل على كذا الوجه لم يكره وسع طلبة اللفظ الامر فاستعماله في طلب الفعل هذه الصيغة
 دليل على انه للوجوب واما المعقول فان تصاريح الافعال موضوعات لمعان مخصوصة كالماضي للحق والحاضر
 للحال والاستقبال فكذلك الامر لطلب الفعل فيكون طلب المأمورية لازما له على اصل الوضع الاترياق الامر
 فعل متعلق لا زمة ايتم ولا وجود للمتعدى بدون لازمه كالكسر مع الانكسار فقصية الامر لغة ان لا يثبت
 الا بالامثال الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المأمور اصلا فيقول حكم الجود الى الوجوب
 نفيا للجبر فلذلك صار الامر بالاجاب كذا ذكره فخر الاسلام وهو معنى قول الشيخ والمعقول فان قيل لا نسلم
 ان الامور لازمة لغة لانه متعلق ولانه صح ان يقال امرته فلم ياتر ولا نسلم انه لازم له حقيقة لان الامر متحقق
 بدون الامثال كالامر بالامان من الله تعالى للكفار بدون الاشارة قلنا لا ننكر ان الايمان متعلق بنفسه ولكن ما هو
 متعلق الى متعول واحد فليكون لازما بالنسبة الى ما هو متعلق الى متعولين كما يقال علمته القرآن فعلم والطعمه الطعام
 فطعمه والامر متعلق الى متعولين احدهما بنفسه والاخر بالياء يقال امرته بكذا فيصح ان يكون الايمان لازما له كذا
 قيل وفيه بحث لانه لو كان لازما بهذا المعنى لا يلزم ان يكون وجود المأمورية لازما بحيث لا يمكن بدونه والكلام
 في هذا ولان من تقرير فخر الاسلام رحمه الله ان يكون طلب المأمورية لازما بالامر لا وجوده والكلام في لزوم
 الوجود يعرف بالتأمل وقيل في تقرير دليل المعقول وجه آخر وهو ان السبب اذا قال لعبده خذ هذا

ومع قوله تعالى ما منعك

لازمة

اي اصطلاح
الايان

الثبوت

الثبوت فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بدنه واستحقاق العتاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك
 او نقول انه وضع لطلب المأمورية فيثبت الطلب الكامل لان الاصل في كل شيء الكمال الا مانع ولا مانع هنا
 لانه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم قوله سواء كان بعد الخطر وقبله اي موجبه الوجوب
 الحالين وهذا المعنى قول بعض اصحاب المشافعي فانهم قالوا ان موجبه قبل الخطر الوجوب وبطلت الاباحة وقالوا
 بان هذا النوع من الامر الاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حملتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة
 فاستشروا وقوله عليه السلام كنتم فبيعتكم عن زيادة القبور الا ضرر بها وقوله كنتم فبيعتكم عن الدنيا والحتم
 والقبور والمرقت الا فانقيدوا فيها ولكننا نقول ان المعنى للوجوب وهو الصيغة قايمة في الحالين والخطر السابق
 لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال من الاجاب والاستعمال مشترك
 فانه جاء الصا بعد الخطر للوجوب كقوله تعالى فاذا نسي الامر الا شتم الحرم فقتلوا المشركين وقوله ولكن اذا عظم
 فادخلوا والامر للحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد زوالهما وكذا الامر بالحدود واجبة بعد مباشرة
 اسبابها مع ان ايذاء المسلم حرام وانما تمت الاباحة فيما ذكره من النظار بقرائن غير الخطر السابق لانها مشروطة
 لنا لا علينا فلو قلنا بالوجوب عاد على موضوعه بالنقض قوله واذا اريد به الاباحة او الذنب الى لغة
 جمع الشيخ بين الذنب والاباحة متباغا لغير الاسلام وبين الخلاف فيما على منط واحد وليس كذلك لانه اذا اريد
 به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع والخلاف فيما اذا اريد به الذنب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة اصحابنا
 وجمهور الفقهاء والمحققون من اصحاب المشافعي وشمس الامة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه لان لازم الاجاب
 استحقاق العقوبة بتركه ولازم الذنب عدم استحقاقها فيكونان غير متباينين فيكون مجازا فيه وهذا معنى قول الشيخ
 جاز اصلا وذهب بعض اصحاب المشافعي وفخر الاسلام وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه لان المندوب
 بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فيكون الذنب
 بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطاع
 اليد والرجل واليه اشار الشيخ بقوله لانه بعضه والاول اقرب الى التحقيق يعرف بالتأمل قوله
 ولا يقتضي التكرار ولا يحتمل اختلاف القائلين بالوجوب في الامر في قاعدته التكرار والعموم ومعنى التكرار ان يفعل
 فعلا ثم يعود اليه فقال المروي والاسفنديجاني من اصحاب المشافعي وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث
 وغيرهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العوار اذا قام دليل منع منه وقال المشافعي وبعض اصحابه انه لا
 يوجب ولكن يحتمله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والحق لا يثبت بدونها وقال بعض
 اصحابنا وبعض اصحاب المشافعي لا يوجب ولا يحتمل ولكن الامر المعلق بالشروط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمؤمنين

قال الخطر لا يجلب شيئا ولا يحل شيئا

بالوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا يجزئهما ان يوجه ولا يجزئهما ان يكونا مطلقا
او معلقا بالشرط او الوصف اخرج الفريق الاول بان لفظ الامر مختص من طلب الفعل مصدره كذا الامر فان اضرب مثلا
مختص من قولك اطلب منك الضرب والمختص من الكلام والمطول سوا في الافادة ثم المصدر الذي يدل عليه الامر
اسم عام الجنس الفعل شامل لا يفرده فوجب القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واتجه الفريق الثاني
بما ذكرنا غير ان الثابت به مصدر نكرة اذ لا دلالة للامر على الالف واللام والمكررة في الاثبات تخص وكما تقبل
العموم بدليل يقترب بها واجتج الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة متينة ومعلقة مثل قوله تعالى
اقم الصلاة للربك الشمس الى غسق الليل وقوله عليه السلام ادعوا عن تمون صوموا شهركم فانها تكرر بذكر الشرط
والاوصاف وجه القول الصحيح قلنا ان لفظ الامر يدل على الفعل وهو المصدر لكن لفظ الفعل الذي دل عليه صيغة
الامر فرد سوا قد مر معرفا او منكرا فلا يجزئ اعدا اذ الفرد والعدد متباينان قوله لكنه يقع على كل جنس
جواب سؤال تقديره ويوان يقال لما كان فردا لا يجزئ اعدا ينبغي ان لا يصح نية الثلاث في قوله طلق نفسك لانه
علاوة بلا شبهة كما لا يصح نية التثنية عندكم فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم مجنس وانه يقع على الادي
للثبوت بفردية وتحت كل جنس ايضا باعتبار معنى الفردية لا باعتبار معنى العدد لان الطلاق مع جميع افراد
واحد من اجناس التصرفات الشرعية فيكون فردا احكاما فيقع عليه بالنية فاما الثنات لا فردية فيها بوجه
فلا يكون محتمل للفظ فلا تعمل النية فيها الا ان تكون المرأة امة حقيقة فتعمل النية فيها لان التثنية جنس طلاقها
قوله وما تكرر من العبادات الى اخره جواب ما قال بعض مشايخنا ان امر الشرع المعلق او المقيّد يتكرر
فقال تكرر او امر الشرع ليس من مواجب اللغة بل باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي
هو علة ومن تكرر ما يلزم تكرار الحكم لامن الامر **قوله** وكذا اسم الفاعل الى اخره السارق لا يوجب على الطرف الا
عندنا بل تحبس حتى يتوب وقال الشافعي يوجب على الجميع لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع واضافها الى
السارق والسارق بقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فوجب الاستغراق لقوله عبيدك فدخل البيسار والبيسار لا يوجب على العيين
لان فيه ابطال الاطلاق وصيغة الجمع وذلك بحجري مجرى النسخ لان لما عيين لا يمانا الا ان في المرة الثانية
ثبت المحلية للرجل بالسنة والاجاع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثانية مطلق الكتاب ولنا قراءة ابن مسعود
رضي الله فاقطعوا ايديهما وهي مشهورة فيقول النص بها الاتري في المرة الثانية لا يقطع اليسرى اذا ثبت
التقييد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما
ثبت ان البيسار لم تدخل في النص وان استدلال الخصم بالاية غير صحيح ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل
الذي بينه فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر والمصدر فرد لا يجزئ العدد ولما لم يجزئ العدد لا يجوز ان يرد

بالاية

بالاية الا الايمان لانه لما لم يحتمل العدد لا بد من ان يرد به الكل والاقطع ولا يجوز ان يرد به الكل لان كل
السرقات التي توجب من السارق لا تعلم الا باخر العمر فيؤدي الى عدم القطع فتعين ان المراد سرقة واحدة وبالسرقة
الواحدة لا يقطع الا بد واحدة ثم ظاهر الاية يقتضي قطع اليدين بسرقة واحدة وبغير مراد بالاجاع فتبين ان
الواجب بالاية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة ثم هذه اليد الواحدة اما اليمنى او اليسرى
وقد ثبت ايضا بالاجاع او السنة قولاً وفعلًا وبقرأة ابن مسعود انها اليمنى فلم يبق اليسرى مرادة بالاية فهذا معنى
قول الشيخ وبالسرقة الواحدة لا يقطع الا بد واحدة فان قيل ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا من شخص مع ان المصدر
وهو الزنا في قوله تعالى الزانية والزاني لاية لا يدل على التكرار فلتكن السرقة كذلك قلنا قد ثبت في قواعد الشرع
ان المصدر في مثل هذا الكلام علة للحكم ففي الزنا يتكرر الحكم بتكرار سببه لبقا محله وهو البدن واما في السرقة لم يبق
الحل لان محل القطع اليمنى ويقطعها لم يبق حكم اصلا فلماذا لا يتكرر الحكم بتكرارها **قوله** وحكم الامر نوعان اي
الثابت بالامر وهو الواجب نوعان نفس الواجب عينه والما في قوله بالامر للسببية وينتقل الواجب الى الواجب
بسبب الامر واد صاحب المنتخب فيد آخر وهو الى مستحقة اي تسليم نفس الواجب الى من يستحقه وفي الحقيقة
لا بد من هذا القيد لان التسليم الى غير مستحقة لا يكون اداء ولا يقال كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصفي
الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريقها اخذ ما يحصل به فزاع
الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق **قوله** وتسليم مثل الواجب الى الامر
ولا بد في تفسير القضا من قيد آخر وهو كون المثل حقة اي تسليم مثل الواجب الذي هو حقه لا نفقضي ما عليه من
الدمام بداهم غيره لا يكون نصا **قوله** ويستعمل احد ما كان الاخرى ويستعمل الا اذا كان القضا والقضا كان
الاذا كان قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة اي اذيت لان الجملة لا تقضي وكما يقال يوثق ان اذيت ظهر الامر والمراد منه
القضا لان اظهر الامر بعد مضيه حاله وكذا لو اذيت الاسير الذي اشبهه عليه شهر رمضان صوم شهر رمضان بنية
القضا على ظن انه قد مضى يجوز عن الاداء **قوله** والقضا الى اخره اختلف مشايخنا في القضا انه يجب نفس جديده او
بالسبب الذي وجب به الاداء وهو الامر اذ وجوب الاداء يضاف الى الامر وان شئت اهتمت السبب اهتم الشيخ
فقلت يجب القضا بما يجب به الاداء سوا كان المرجح حقا او غيره وذكر في الميزان اختلفوا في ان القضا يجب بالامر
السابق او بالامر متبدا فقد صرح بالامر فقال بعضهم وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة انه يجب بسبب
جديده وقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والحنبلة وعامة اصحاب الحارث انه يجب بالسبب الاول
والخلاف في القضا بمنزلة محمول فاما القضا بمنزلة غير محمول يجب بالنفس الجديده بالاتفاق اخرج الفريق الاول
بان الواجب لامر اذا العباد ولا تدخل الدرا في معرفتها وانما تعرف بالنفس والنفس اذا كان مقيدا بوقت كان الماوشة

بالاجماع

بما صاحب مختلف

كاي زيد وشي الامير
نحو الامام صاحب الزمان

عبادة فيه فلا يكون عبادة في وقت آخر هذا الامر لعدم دخوله تحت الامر واخرج الفريق الثاني بالقياس
وهو ان الشرع ورد بوجوب قضاء الصوم والصلاة قال الله تعالى فعدله من ايام أخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه من النص معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به
اما كونه معقول المعنى فلان الاداء صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط
عن عليه الا بالاداء او بالسقوط من له الحق او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما الاداء والاستقاط
فظاهر واما العجز فلم يوجد الا في حق ادراك فضيلة الوقت دون اصل العبادة لبقاء القدرة على اتمامها فيستند السقوط
بقدره فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعذر ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه
لقدرة عليه فيطالبا بالخروج بصرف المثال اليه كما في حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اتمامها في وقت
الوقت لان الامر مقيد بما يمكن الواجب فعلا موصوفا بصفة فلا يبقى بدونها كما لو اجب بالقدرة المباشرة قلنا هذا
اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت هي ما غير مقصود لان معنى العبادة كون الفعل عملا بخلاف
هو النفس تعظيما لله تعالى وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف المكان ولما ثبت ان
النص معقول المعنى فعلى الحكم الى الفروع وهي المنذورات المتعينة بان نذر ان يصوم يوم الخميس مثلا او
بجعل فيه اربع ركعات ولم يصل او لم يصم يجب قضاءها ولا يقال لا واجب القضاء في الصوم والعبادة بالنسبة
اذ لولا لما عرفت كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لا نقول قد عرفت ان الواجب
ما سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب تعريض الزمة عن ذلك الواجب ولهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء
لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا الكلام يشير الى ثمة الخلاف يظهر في المنذورات المتعينة فعند الفريق
الثاني يجب وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود النص فيه ولكن ذكر ابو البصر في اصوله القضاء واجب فيها
بالاجماع بين الفريقين سواء كان عدم ايقانها بالقوات او بالتقويت فعلى هذا لا تظهر ثمة الخلاف في الاحكام وانما
تظهر في التخرج وقوله وفيما اذا نذر الى اخر جواب عما يقال لو كان القضاء بالسبب الاول كان ينبغي ان لا يجب
القضاء فيها اذا نذر ان يصوم شهر رمضان فصامه ولم يعتكف اذا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب
الصوم لكونه مضاعفا الى وقت لا اثر له في ايجاب الصوم بوجه ولا يمكن ايجاب القضاء للصوم لانه لا اعتكاف
الا بالصوم فوجب ان يبطل كاذب اليه ابو يوسف والحسن زباد وحيث لم يبطل وجب القضاء بصوم مقصود لا
بالاتفاق في ظاهر الرواية دلالة وجب بسبب آخر غير الاول فقال انما وجب القضاء بصوم مقصود لا
السبب الاول وهو النذر موجب للصوم لانه شرط الاعتكاف فاكون موجبا للاعتكاف فيكون موجبا للشرط بقا
الا انه امتنع ايجاب الصوم ههنا لشرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر والشرط يعتبر وجوده لا

كما كان في الخبر
والخراج

ان

صوم الشهر
في وقت آخر

في وقت آخر
صوم الشهر

صوم فلا انفصال الاعتكاف عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف فيه بقي مطلق الاعتكاف واجبا عليه وصار
ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال المانع وهو شرف الوقت فكان
الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر وهذا معنى قول الشيخ لعود شرطه الى الكمال الاصل كما يقال
لو كان النذر السابق كالنذر المطلق نزول شرف الوقت ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر
كما لو نذر مطلقا ابتداء لا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا يجوز ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لانصاه
بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلاف هو القضاء فيجوز لبقاء احد العليتين شرطا وجب
بصوم مقصود لا يتأدى بواجب آخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في رمضان القابل او في صوم واجب آخر يجوز
قوله والاداء انواع الى اخره قوله كالصلاة جماعة نظير الاداء الكامل يعني من اولها الى آخرها اذ هي
صلاة توفرها حقا من الواجبات والسنن والاداء فيكون كاملا وهذا في الصلاة التي سنت الجماعة فيها
فاما فيما لم تسن في الجماعة فيه صفة قصور وقوله والصلاة منفردة نظير الاداء القاصر لان الجماعة التي هي متوكفة
في قوة الواجب معدومة فيها لا ترى ان الجهر ساقط عنه والجهر صفة كالتي التي تجهر فيها بالليل وجوب سجدة
السجدة كما ساهيا فكان السقوط دليل القصور وقوله وفعل الاخر وهو الذي ادرك اول الصلاة مع الامام ثم
قامه الباقي بالنوم ثم اتبعه بعد فراغه او احدث فالتصرف للوضوء ففاته الباقي نظير اذا يؤتى بالقضاء وانما قلنا
انه اذا باعتبار الوقت ولكنه يشبه القضاء لانه التزم الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك حقيقة
فكان اذا بعد فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما فكان قضاء حكما ولهذا لا تلزمه القراءة وسجدة السجدة
سهي ولا يعتبر فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة يعني لو نوى المسافر الإقامة في خلال الصلاة او دخل مصره
يصير فرضه اربعا اما لو نوى الإقامة او دخل مصره بعد ما صارت صلاته قضاء لا يصير فرضه اربعا وهذا
اللاحق لو كان مسافرا مع امامه لا يصير فرضه اربعا بنية الإقامة او بدخوله في مصر في حالة اداء الإقامة
كما لو صار قاصدا فعلم ان فعله قضاء حكما واداء حقيقة وهذا معنى قول الشيخ لا يصير فرضه بنية الإقامة
وانما جعلنا فعل الاخر اذا يشبه القضاء لانه بالعكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤدرا وباعتبار وصفه قاض
والوصف يقع قوله ومنها رد عن الغصوب اي من انواع الاداء اذ ابيان انواع الاداء في حقوق العباد
فرد عن الغصوب اذا كامل وردة مشغولا بالحناية او الدين اذا قاصر يعني ان من غصب عبد فارغا ثم جنى على
انسان او تلف مال الغير في يده الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالحناية او الدين كان الاداء قاصرا ومعنى القصور
انه اداة لا على الوصف الذي اخذ له ولهذا هو ملك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الحناية يرى الغاصب من
الضمان ولو دفعه اليه لم يبع في الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة بالاتفاق كأن الرد بمائة لم يوجد

شبهة
اللوكة

قوله وانما عبد غير نظير الادا الذي يشبه القضا يعني اذا تزوج امرأة على عبد لغيره بعينه ثم اشترى ذلك العبد وسلم اليها يكون اذا سلمه المستحق بسببه وهو التسمية ولهذا لا يكون لها ان تمنع عن القبول الا تشبه بالقضا فانما اشترى الروح قبل التسليم اليها مملوك له حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها فهذا التسليم من الروح اذا مال من عنده فمن هذا الوجه يشبه القضا لان تبدل المالك بوجوب تبدل العين حكما كما في حديث يروى في قوله وقالت هذه الحمة تصدق على بنة يارسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية فهذا يعرف ان اخلاقي الاستدلال بوجوب اخلاقي الاعيان كما هو معنى قول الشيخ وتسلم بعد الشراء الى آخره قوله والقضا انواع الى كثر المراد بمثل غير معقول ان لا يدرك بالعقل لان العقل يتغيره وقوله كالصوم للصوم نظير القضا بمثل معقول وقوله والفدية له نظير القضا بمثل غير معقول يعني الفدية خلف عن الصوم عند العجز المستند عن الصوم الغائي ومن محاله بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين طيقونه فدية قال ابن عباس يطوقونه ولا يطيقونه خلا القياس والفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن تكرير قوله وقضا تكبيرات العبد الى آخره قوله الامام في الركوع من صلاة العبد باقى يتكبر ان العبد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع وان خاف من راسه لو اشتغل بها فانه يكبر للافتتاح قائما ومفروض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العبد في الركوع من غير ان يرفع يديه وعن ابى يوسف انه لا باقى بها في الركوع لانها فاته عن موضعها ومو القيام وهو غير قائم قرينة في الركوع فلا يصح اذا وهما في الركوع لا بطريق القضا ولا بطريق الادا وفي ظاهر الرواية باقى باقى الركوع الركوع يشبه القيام حقيقة حكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وهو الفارق بين القيام والقعود وما تمكن فيه من النقصان بالاحتياط غير مانع لما يشابهه لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فالامام في الركوع مدرج لملك الركعة فقلنا ياتي بها لبقا المحل من وجه احتياط لا بطريق القضا بل يشبهه الاحتياط في العبادات ان نجيب الشبهة ولا تسقط بها الا يرى ان تكبير الركوع يحسن تكبيرات العبد بوجوب حال الانتقال قوله وجوب الفدية في الصلاة الاحتياط هذا رد لا شك كالبرء وهو ان كان الصوم ثبتت غير معقولة النص فلا يجوز ان يقاس غيره عليه فكيف وجبت الفدية في الصلاة بلا نص فاستثنى فاشار الى الجواب بقوله وجوب الفدية في الصلاة بطريق الاحتياط لا بالقياس لاحتمال ان يكون الفدية معلولة الشيخ فخر الاسلام ذكر في شرح التقرى ما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبت المائنة شرعا بين الصوم والمائنة بين الصوم والصلاة ثابتة فيجوز ان تكون الفدية مثلاً للصلاة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثلاً له ويحتل ان لا يكون معلولا بل امراً تحفظاً فامرنا بالفدية في الصلاة بطريق الاحتياط لا بطريق الجزم لان الصلاة اهم من الصوم لانها عبادة بذاتها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فظن كان هذا الحكم

سعي ما ولا وكذا الظاهر والنصارى جلا على بعض وجوهها يصيران ما وكين مع هذا عدم
 القيد في الجموع الا ان يتركب المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه خفا او احتمالا ونحو الذي
 على ذلك في حينه يخل فيه جميع اقسامه ويصير مقتضى الكلام الما واما ترجح معانيه خفا على
 على اختراجه عن المفسر فان الدليل المخرج اذا كان قطعيا يسمى ذلك مفسرا واحتمالا ان يكون
 هذا التعريف الما والاول من المشترك كالمخلقة لان هذا الما واول من اقسام الصيغة دون غيره
 لم يرد الما دخل الما وفي اقسام الظاهر صيغة مع ان المراد يميز فيه بالراي لان الحكم بعد
 بقاء الصيغة لان اصابه الحكم الي الدليل الا قويا ولي كما يحكم في الموضوع عليه بضاف
 اليا صر وان كان في غيره بضاف الي المخلقة وهذا مشكل لان هذا التفسير في بيان دلالة اللفظ فيه
 على المعنى يمنع من غير نظر الى امر اخر ولهذا لا اقسام الاخر لان في تلك الاقسام انما انضم الي
 دلالة الصيغة معني اخر انفصل به كل قسم عن غيره فيقبل لا يستقيم جعل الما واول من هذا التفسير
 ولا يستقيم جعل الظاهر والظاهر والحقيقة والمجاز من هذا التفسير وان كان الحكم ثابتا بالظهور لا فقا
 مع امر اليها وهو التركيب والاستعمال **قوله** وحكمه اي وحكم الما واول وجوب العمل على
 احكام السبب وما يجب خبر الواحد والقياس لان التاويل ان ثبت بالراي فلا حظ له في اصابه الحق
 حقيقة فلو ان ثبت خبر الواحد لا تعدل عليه فيكون الثابت به غيبا **قوله** واما الما
 فهو المراد من الظاهر وهو المصطلح ومن قوله ظهر المراد منه الظهور اللغوي وهو الوضع والاول
 في الظهور تعريفه لنفسه **قوله** بصيغته اي بسماعها اذا كان من اهل اللسان واخر
 وهو الخبر المشكل فان الظهور المراد فيهما توقف على امر خارج بعد السماع **قوله** وحكمه
 وجوب العمل الذي يظهر منه لا خلاف انه موجب للعمل واما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل
 القطع او الظن فبعد العواقيب والقاضي اي زيد وما بعده انه يوجب الحكم قطعيا عاما كان او
 خاصا وهذا الشيخ اي منصور ومن تابعه من مشايخ ما ورد الظهور عامية الاصوليين حكمه وجوب
 العمل بوضع له اللفظ كما هو لا قطعيا ووجوب اعتقاد ان ارادة الله تعالى منه حق وكذا
 حكم الظهور والعلم عند ظم لا احتمال الخصوص احتمال المجاز وضع الاحتمال لا يثبت القطع وعدا
 لا خبر الاحتمال البعيد وهو الذي لا تدل عليه قرينة لانه انما سمي عن ارادة المتكلم وهو امر بالمعنى
 لا توقف عليه والاول من تكليف ما ليس في الواسع كما قيل وفيه بحث فلا كونه في الدوام **قوله**
 والظاهر فلو ذكر عامه الشارحين للمعنى والبروز وان قصد المتكلم شرط في النص وعدم الفصل

في الظاهر قالوا في الفرق لو قيل لا يشترط ان يكون جازي القوم كان قوله جازي القوم ظاهرا في
 انقور لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل لا يشترط ان يكون جازي القوم كان نصا في جازي القوم لكونه مقصودا بالشر
 قبل هذا كلام حسن ولكنه محال لاجل ما كتبه الاصول فان شمس الاله والقاضي اياهم قد اوردوا في اصولهم
 والسيد الامام ابا القاسم وغيرهم ذكروا في اصولهم ان الظاهر ما يجرى والمراد منه من غير ما ذكرناه
 قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقلعوا وما
 فرقوا في ايراد الظاهر بين ما كان مسوقا او لم يكن فثبت ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط لعدم
 يدرك احدهما الاصوليين في تحديده الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الاصوليون
 بازدياد وضوحه على الظاهر ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقوله نطقه تنضم اليه سياتي
 او سياتي على ان هذا المتكلم ذلك المعنى بالسوق كيان العدد في قوله تعالى فانكحوا اما طاب
 لكم من النساء متني الاية فان العدد لم يفهم بدون اقتران شيئين وثلاثين ما وبوده ما قال شخص
 الادع في اصوله واما النص فما يرد اذ بيانا بقربه تقتضيه باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب
 ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام ابو زيد وصدور الاسلام وغيرهما في هذا
 معنى قوله معنى من المتكلم اي المعنى الذي ازيد وضوح النص على الظاهر غرض المتكلم الذي يفهم
 بقربه ولكن ليس في اللفظ ما يدل عليه وضحا وهذا معنى قول الشيخ لا في نفس الصيغة قوله
 على احتمال تاويله في جيز الجاز يعني حكم النص وجوب الحمل بطريق القطع وان كان فيه احتمال
 تاويله ولكن ذلك الاحتمال في جيز الجاز لا يخرج عن القطع كما في الخاص قوله ولما لم يشر
 فكما ان المفسر كلاما ازيد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال تاويله ان كان خاصا
 وتخصيصا ان كان عاما نحو قوله تعالى فيجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة
 ولكنه محتمل التخصيص بآراء البعض في قوله كلهم اجمعون ذلك الاحتمال وصار نصا ولكن
 محتمل التاويل والحمد على التفرق في قوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا وحكمه
 اي وحكم المفسر وجوب العمل على طريق القطع مع احتمال النسخ قوله
 واما المحكم فما احكم وصح احكم معنى امتنع او امر او امتنع للمعنى الذي اريد بالمفسر
 عن النسخ فظهر بذلك ان المحكم غير قابل للنسخ وهو قول العامة من اصحابنا ومنهم من لم
 يشترط كونه غير قابل للنسخ وقيل وهو ما لا يحتمل الا وجه واحد والاصح هو الاول
 لان ما حله يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بنا محكم اي ما مومن عن الانتقام وقيل ما حو

تفسير

من احكام

من احكام فلا عن كل اي منعه ومنه حكمة الغرض لانها تمنعه من الجوار فالمحكم ما يمنع عن
 ان يرد عليه النسخ والتبديل فمما انقطع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا
 كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبارات ويسمى محكما العينه وقد يكون لانقطاع التو
 بونه النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما غيره وقوله كفوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
 نظير الظاهر والغير فانه ظاهر في اباحه البيع نص في بيان التفرقة لان سوق الكلام لاجل التفرقة
 يدل بساوق الاية وهو قوله تعالى قالوا انما البيع مثل الربوا وقوله فيجد الملائكة نظير المفسر وقوله
 ان الله بكل شيء عليم نظير المحكم قوله ويظهر التاويل عندكم ان كل واحد من الظاهر
 والغير للمفسر والمحكم يوجب الحكم فطعا عند الأكثر ولكن يظهر التاويل في مخرج هذه الانقسام
 عند المتعارض حتى ترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل وهذا معنى قول الشيخ
 بغير الادنى متروكا لا على مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء لكم وقوله تعالى
 فانكحوا ما لم يمسس النساء الاية فان الاول ظاهر عام في اباحه غير المحرمات فيقتضي بعمومه
 جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي انتهاء الجواز على الاربع فيتعارضان في ما وراء
 الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام
 السجدة تنوضا لكل صلاة وقوله عليه السلام المستحاضة تنوضا لوقت كل صلاة فان الاول
 نص ولكنه محتمل التاويل اذ الامر تستعاضة للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح فيحمل الاول
 عليه ومثال من المساواة ما قال علماؤنا رحمه الله فيمن تزوج آلي شهره انه متعة لا نكاح لان
 قوله تزوج نص للنكاح ولكن احتمال المتعة ظاهر وقوله آلي شهره مفسر في المتعة ليس فيه احتمال
 النكاح اذ النكاح لا يحتمل التاويل فيرجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا
 ونظير تعارض المفسر مع المحكم ما وجد في النصوص وذكر في جيز الشرح نظير قوله
 تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى لا تقبلوا منهم شهادة ابدان الاول مفسر في قول
 شهادة العدو فان الاسماء انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى اخر والثاني محكم في قوله
 شهادة العدو في القذف اذ انا لان التاويل الحق به فيرجح على المفسر ولكن هذا ليس بقوي
 فان الاول ليس بمفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله واشهدوا
 الاية يحتمل النسخ والتاويل في قوله لا تقبلوا منهم شهادة الا في الجواز فكيف يسمى
 مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاسماء القبول فان شهادته الحيمان والمجود

الاول

في القدر صحيحه حتى ان عند النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم وقيل قوله عليه السلام من
استغنى شكره ليس بواجب ثلاثة اجزاء مع قوله عليه السلام من استغنى منك فليوترقن فعله وخس من
لا تخرج فلا ولا يضركم الثلاث والثاني محكم في التخيير والا ولا تحتل الا باحه فترجع الثاني على الاول
وفيه تأمل **قوله** واما الخفي فكما اعلم ان الاقسام الاربعه اضدادا تقابلها فصد الظاهر
الحق وضد النقص المشكل وضد المفسر المحمل وضد المحكم المتشابه واما بين القسرين المقابل للتوضيح
الاقسام المذكوره كما قيل بضدها تبين الاشياء وهذا القسرين لا تقابل بعضها بعضا خارجا الى
ما يقابلها بخلاف الاقسام الاخرى فان المضاده فيها ثابتة في انفسها كالحاص مع العلم والحقيقة مع
المجاز فان قيل لا يخلو من ان يكون القسرين المقابلين خارجا بلزوم ان يفسر البيان او داخلا
فيه فان كان داخلا يلزم ان يقال والقسرين الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان خارجا يلزم ان
يقال واقسام الظاهر والمعنى خمسة وقد ذكرها اربعة ثلثاته داخل في قسرين البيان ولكن لم
يقال ان وجوه البيان ثمانية لان المقصود من ذكرها لا قساما بل تبيينا لاقسام المذكور
الاربعة فيكون الاقسام المقابلين في البيان فليذكر في قوله **قوله**
بعارض غير الصيغة يعني صيغة الكلام فاهرة المراد بالنظر في موضوعه اللغوي لكن خفي بالنسبة
الى محل بسبب عارض في ذلك المحل كاية السرقة فانها ظاهرة في اجزاء القطع في حق كل سارق لكن خفي
باسرار وخفية في حق الطرار والنباش في حق من فيها وهو اختصاصها باسرار غير ان
به فان اخلافا لا سر بل على اختلاف المعنى عليهما هو الاصل فيجوز ان اسر السرقة تخفى
الاية في حقها واشتبه الا مران اختصاصها باسرار نقصان في قول السرقة او ربا
فيه فاما في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من جرير
لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق يسارق عين الحافظ الذي
تصد حظه ولكن انقطع حظه بعارض نوم او غيبه والطرار يسارق العين التي ترمد
للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل جيلة فغزو اخلا
الاسر لزيادة في فعله فثبت القطع في حقه الطريق الاول فاما النباش يسارق عين من لعله
يحجر عليه من ليس يحافظ للكفن ولا فاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على حياته
فتبدل الاسر في فعله باعتبار نقصان الحرز والمالية جميعا فلا يمكن الحاقه بالسارق لان
الحل لا يثبت مثل هذه التحديد وهذا معنى قول الشيخ وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاء الحكم

قوله واما المشكل فكذلك للمشكل هو الذي اشتبه المراد منه لدخوله في اشكاله وامثاله
على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال وقوله فهو الداخل في اشكاله
اشاره الى ما خلفه فان المشكل ما خرد من قولهم اشكل على كذا اي دخل في اشكاله مثاله قوله
تعالى يا اوتوا آخرتكوا في شدة اشتبهه مع أي السامع انما معني كيف او معني اين لا نه يستعمل في
قال الله تعالى اني لك هذا اي من اين لك هذا وقال تعالى اني يكون في غلام اي كيف فعر في هذا الطلب التام لا معني
كيف يقرب الخبز بل لاله حرمة القربان في الاذي العارض وهو الحيز في الانوار او في قيل ان من فاعله
قوله تعالى ليله القدر خير من الف شهر ولا بد من ان يوجد ليله القدر في كل اثنى عشر شهرا فيؤى الى
تقصيد الشيء على نفسه ثلث وثلاثين مرة فكان مشكلا في هذا التام لا معني ان المراد الف شهر ليس فيها
ليلة القدر وكل قوله عليه السلام من قرأ القرآن بدو فيها لا معني **قوله** وحكمه كل المراد من الطلب
نفسه فحدا التام لا معني ان معناه كمن قرأ القرآن بدو فيها لا معني **قوله** وحكمه كل المراد من الطلب
ان ينظر السامع او لا في معنومات اللفظ جميعا فيضبطها اثر تمام في المراد منها كما لو نظر في اي نحو
مستركه بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب فاما في قولنا كيف في هذا النوع لما ذكرنا
في بعض التخيير في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قاعده او ضمنية او على الحب بجلان يكون
لنا في هذا **قوله** واما المجمل فكل المراد من اذ حار المعاني في قولها على اللفظ من غير تحا
لادها والتوارد قد يكون باعتبار الوضع كما في المشترك اذا انسدت فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار
اتمام التكامل الكلام كالزكاة والصلاة والزكاة وقد يكون باعتبار غرابه اللفظ كما لعل في
قوله تعالى ان الانسان خلق هلويا قبل التفسير وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان
المستركين معنيين اذا انسدت فيه باب الترجيح بصير مجملا وقيل ما اردت فيه المعاني زائدة في المحل
اذكبه ان يقول هو ما اشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار من المجمل قال شمس
الامه قبل في جوابه لما حصل المراد وهو فهم المعنى لا ضير في زياده الكشف بيان سبيل الاشتبا
قوله وحكمه كل اي حكمه المجمل التوقف فيه في حق الجملة اعتقاد حقيقه المراد به الى
ان ياقنه البيان فاد الحق البيا نرجس الجملة على حسب تفاوت درجات البيان فان كان
بينا فاما قلمي كيان الصلوة والزكاة صار المجمل به مفسرا وان كان ظاهرا كيان مقدار السجدة
محددة المعيرة صار ما ولا وان لم يكن البيان شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فوجب
الطلب التام لا معني ان كيان الربوبية الحد من الواورد في الاشياء الستة فان الربوبية على بالام

عليه

الذي

عشر مرات

الوضع

قوله

كما

المستعرق لجميع النواعه والنبى عليه السلام من الحكم في الاشياء الستة من غير قصر لا بخرام كلمات
 القصر وانفق الاجماع ايضا ان الربوا غير مقتصر عليها فصار ما ولا فيها وبقي فمعلوم ان ما غير مقتصر
 كما قبل البيان لانه تحتمل ان يوقف على ما رواها بالتأمل في هذا البيان نسميه مشكلا فيذكر قبل
قول كالصلوة والركعة فانها وضع للدعاء لا للصلاة والنماز وهما غير مرادين بالاجماع بل
 وبذلك في الشرع اوصاف فتفسير اوله نطلب المراد ثم نتأمل ليطهر المكيال من المقوم وهذا لا تفسير
 الصلوة بفعل النبي عليه السلام وهو صلي وراعي الغرائض والواجبات السبل فلا بد من التأمل
 ليمتاز البعض عن البعض ولهذا وقع الاختلاف فيها قدما وحديثا حتى جعل البعض فريضة والبعض
 واجبا وكذا البيان في الركوة ورد بقوله عليه السلام في كل ما في درهم خمسة فيطلب المعنى الذي
 لاجله وجبت الركوة فهو ملك النصاب مطلقا ام بصفة النماز او بوصف الفراغ من الدين وغير ذلك
 مما يعسر تعداده **قول** واما التشابه فكما اضد الحكم المشابهة لان المحكم لما كان في
 غايه الظهور بحيث آمن من الشك كان التشابه الذي بلغ في الخفاء نهاية بحيث انقطع رجاء اليقين
 عنه في مقابلته وحكمه او حكم التشابه اعتقادا في يعتقد فيه على الايمان ان ما اراد الله تعالى
 منه حق ويوقفه قبل الاصابه اي قبل يوم القيامة فانه يوقف على المراد منه في الاخره على
 قيل لان انزال التشابه للامثاله ولا امثاله في الاخره اعلم ان ما ذكر من تفسير التشابه بانه انقطع
 رجاء اليقين مذهب عامه الصحابة والتابعين وعامة اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي
 رحمه الله تعالى ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجبه قال اكثر المتأخرين
 وعامة المعتزلة ان الراي يعلم تأويله والتشابه والوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم
 لا علي ما قبله قالوا لو لم يكن للراسخون حظ في العلم بالتشابه سويان يقولوا امنا به لم
 يكن لهم فضل على الجهال ولهم في المفسرون اليقون هذا فيفسرون ويؤمنون كذا به ولم يفسروا
 ووقفوا عن شيء لان انزال القرآن لا شفاع الجاه فلو لم يعلمه غير الله تعالى للزم للمعاين
 فيه مقال ولو علمه الخلق بما لا يفهم ولم يفهم فيه فائدة وقالت العامة ان الوقف
 على قوله الا الله واجبه الراي يحسن تأويله تعالى عليه بالايهام والتسليم بليل قراه
 ابن مسعود ان تأويله الا عند الله تعالى وقراه اي وابن عباس سرق رواية لها ووسعه ويقول
 الراي يحسن في العلم وبان الله تعالى ذكر من اتبع التشابه ابتغاء التأويل كما خسر من اتبعه
 ابتغاء الفتنة بان تجرؤ على الظاهر من غير تأويل ومدح الراي يحسن بقوله كل من عند ربي

لما احتل

الحج

تأويل

مبدأ

وتقولون ربنا لا نرفع قلوبنا وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله
 عليه وسلم هذه الآية وقالوا اذا رايتهم الذين يتبعون ما تشاء منه فما وليك الدين سماهم الله تعالى
 فاحذر منهم امر بالحد مطلقا مما اتبع سوا اتبع لا بشا الفتنة او لغيره فينبأ اول الجمع والحكمه في
 انزال التشابه امثاله العقل لان في تكليفه احكاما امثاله العاقل له في فهم معانيها وحكمها
 يفرغ الي العقل فلو لم يقتل العقل لاستمر العاقل في ائنه العلم على كروية وما انفاد لتدل العبرة
 والحكمه ادا صنفها بما رما اجل فيه اجمالا ليكون موضع جنوة التليد لا سناذه انقيادا فلا خرم
 باستغنايه برأيه هرا به منه وارشادا كما للتشابه هو موضع جنوة العقول لبارها استغنا
 واعتراقا مقصورها كما في غير المعاني **قول** كالمقطعات في اوائل السوراي للتشابه
 مثلا المقطعات في اوائل السوراي المحرور والمقطعة التي يجب ان يقطع في التكرار كل حرف منها عن اليا
 مثلا لم يغيرها ثم قيل هي من التشابهات فيجب الايمان بها ولا يلزم فيها التأويل وقيل هي من السنن
 الملايكه التي يفهم بعضهم من بعض وقيل انها ليست بتشابه بل هي من جنس التكرار بالمرور فيقول
 التأويل بحيث لا يرد العقل ولا الشرع بدليل تأويل بعض الصحابة مثل نحو عباد من غيره من غير رد
 وانكار عليهم من الباقيين ولما كان القول الاول لاكثر اخاره المصنف وتابع فيه نحو الاسلام
قول واما الحقيقة فكما الحقيقة اما فعلية بمعنى فاعلم من حق الشيء حتى اذا ثبتت واما
 عيني مفعول من حقت الشيء احق ادا ثبتت فيكون معناه الثابتة او المثبتة في موضعها
 الاصل والتا للثابت ادا كانت عيني الاول لتشبهه الثانيته وهو نقل اللفظ من الوصفية الي
 الاسمية كالنطق ادا كانت بالمعنى الثاني لان النقل الثاني ان الثانيته ثان فالحقيقة على ثلاثة
 اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع
 والوضع لا بد له من واضع فمضى تعيين نسبتها للحقيقة فيقول لغوية ان كان صاحب وضعها
 واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها
 الشارع كالصلوة المستعملة في الجاهل المخصوصه ومعنى لم يتعين قبل عرفه سوا كان عرفا
 عاما كالاداء لاداء الاربع او خاصا كالكلاب فيه من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقص والقلب
 والجمع والفرق للمفاهيم والجواهر والعرض للتكليف والنصب والجر للنفاه ولا يشترط في انفسا
 المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الصلوة المستعملة في الدعاء مثلا مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية
 والاداء المستعملة في كلاما يدب مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية واداء عرفي هذا فاعلم ان

فعلية

تأويل

المراد بالوضع في تعريف الحقيقة والمجاز مطلقا الوضع وهو تعيين اللفظ بأمر المعنى ليدخل فيه اللفظ
 السنة واللفظ الحقيقة مطلقا على اللفظ المستعمل في موضوعه بطريق الاتصال وقد يطلق على المعنى
 الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز الملائما شايها وقد يطلق على ذات الشيء والمراد هنا الأول وهو قبل
 الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز **قوله** ولما المجاز فكذا المجاز متعلق بمعنى فاعلم من المجاز معنى
 العجز والنحو إذا ضل مجازا فقلبت الواو والمفتوحة الفاء كقولهم مقوم في مقام مقامه سمي به لأن
 اللفظ إذا استعمل في غير موضوعه فقد تغير موضعه والمراد من قوله مناسبة الاتصال وهو ما صورة
 كما هو في تسميته المطر سماء في قولهم ما زلنا نرى السماء حتى أتينا كراي في طين يسير المطر فإن السماء اسم
 للسماء والكلام ما عدا ذلك فالله والمطر ينزل من السماء فكان بينهما اتصال صورة لا معنى أدلنا
 بينهما في المعنى وإما معنى كما في تسمية الشجاع أسدا والمراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور بالذلول
 يكن كذلك لما صححت الاستعارة حتى لم يجر تسميته شخص أسدا باعتبار معنى الجوانية ولا تسميته
 الآخر المحمور أسدا لعدم شهره الأسد بصفة الوصفين وإن كانا من لوازمه بلفظ الوصف الخاص
 المشهور وهو الشجاع فصح استعاره اللفظ بهذا المعنى للشجاع وهذا لأن الاستعارة لو
 جازت بكل معنى للكلام حسن ولم يبق للفصح الماهر بقول الكلام وطريق الفصاحة فضلا
 على غيره **قوله** وحكمه أي حكم المجاز وجود ما استعير له أي ثبوته واستعير له خاصا
 كان أو عاما أو قال الشافعي حمدا لله لا عجز له لأنه ضروري أي يصار إليه ضرورة توسعة الكلام
 وهذه الضرورة ترتفع بدون إثبات حكم العجز فلا يصار إليه كما في المقتضي عندكم ولكن أقول
 المجاز أحد نوعي الكلام فكان مثله صاحبه في احتمال العجز والخصوص وعموم الحقيقة لم يكن
 لكونه حقيقة والاما وجبت حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لا بد من دليل على الحق
 مثل الواو والنون والالف والياء في قوله مسلمون ومسلمات واللام فيها لا معنى فيه أو
 غير ذلك مما تقدم ذكره في الفاظ العجز فإذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه
 إذا كان المحل قابلا في الحقيقة وما ذكره الخصم أنه ضروري في الملام فإنا نجد الفصح من هذا الله
 القادر على التخيير عن مقصود الحقيقة بعدل عنه إلى المجاز لا لضروره وحاجه والدليل عليه
 أن القرآن في أعلى رتب الفصاحة وأرفع درجه البلاغة والمجاز موجود فيه حتى علم من عجب
 بلاغته قوله تعالى واحضرنها جناح الدلم من الرحمة وإن لم يكن للدراج جناح وغير ذلك مما لا
 يحل والله تعالى متعالي عن العجز والضرورات فثبت أنه ليس بضروري ولا يقا المقتضي ضروري

هذا اللفظ في دار ما وضع الوضع
 ليس بحقيقة فيه ولا مجازا
 من حقيقة فيه لأن شرط كون
 هو أن يكون مستعملا في
 الوضع ولا ليس قبل ذلك
 ليس مجازا لأن شرط المجاز أن
 قولنا في موضوعه الأصل
 في اللفظ في موضوعه الأصل
 قال وضعها لا يكون حقيقة ولا مجازا
 من بابها لا مجازا

عندكم

هذا اللفظ في دار ما وضع الوضع
 ليس بحقيقة فيه ولا مجازا
 من حقيقة فيه لأن شرط كون
 هو أن يكون مستعملا في
 الوضع ولا ليس قبل ذلك
 ليس مجازا لأن شرط المجاز أن
 قولنا في موضوعه الأصل
 في اللفظ في موضوعه الأصل
 قال وضعها لا يكون حقيقة ولا مجازا
 من بابها لا مجازا

عندكم ومع ذلك موجود في القرآن لا نأقول الضرورة في المقتضي راجعه إلى السامع نانه ثبت
 ضروره تصحيح الكلام في حق السامع بخلاف المجاز فإنها فيه راجعه إلى المتكلم كما قلنا أنه لتوسعه
 الكلام فجاز أن يوجد في القرآن دون المجاز وفي قوله وقد كثرت في كتاب الله تعالى إشارة إلى
 قول من أنكر وجود المجاز في القرآن من الروايات فإما هذا الظاهر متمسكين بأن المجاز كذب بدليل
 أنه بطلنا فيه وإذا صدق فيه كما نشأنا كذباً فيضج في كلام الله تعالى بما ذكرنا أنه ضروري
 والله تعالى منزّه عنها وبأنه لو كان واقعاً في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه مجازاً الصدور والتكلم المجاز
 منه والامر بخلافه وكذا كذا فاسد لأنه موجود في القرآن بحيث لا وجه إلى إنكاره وقوله هو مجاز لكل
 وأمر لأن كذباً إنما يلزم أن لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقولنا هو أسد هو ليس بأسد بطريق
 الحقيقة أما لو كان أحدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز فلا يلزم الكذب إنما لم يصح وصفه بكونه مجازاً
 لأن اسم الله تعالى توقيفيه **قوله** ولما جعلنا اللفظ الصاع أي دلان الحموم تجري في
 المجاز جعلنا اللفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
 عاماً فيما تحله لا خلاف أن حقيقة الصاع ليست بمرادة فإن بيع نفس الصاع بالصاعين جاز
 بالاجماع وإنما المراد ما تحله مجازاً بطريق الملاقاة اسم المحل على الحال ثم أنه أسير جفست محلي لأم
 للتقريب فيستغنى عن جميع ما تحله من المطعوم وغيره كما لو كان على حقيقة فيدل بجماله وعمومه على
 حرمة الربوا في غير المطعوم كالخمر والنور كما في المطعوم وبإشارته على أن الكيل هو العلة لأنه
 لما صار للمعنى والكيل بالصاع بما يكال بالصاعين أو لا ميكال عكس علم أن الكيل هو العلة والي
 الشافعي عموم هذا الحديث قال المصارعون لا يجوز عمومهم وقد روي المطعوم منه بالاجماع فلم يبق
 غيره مراداً فلا يعارض عموم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سوا سوا فإنه يجاز
 يدل على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلاً كان أو كثيراً مساوياً أو غير مساوٍ لأن الطعام محلي
 بلام المجلس فيقتضي العموم إلا أن الاستشعار ضد في الكثير فبقوا ما رواه داخل تحت العموم
 نعم بيع حقة محققين ويظهر من إشارته أن المطعوم عليه الربوا لا القدر والمجلس لأن الحكم
 من قوله على أسير مشتق كان ماخره عليه لذلك الحكم كالتزنا والسرقه في قوله تعالى واليسارق
 واليسارقه فاقطعوا الزانية والزاني فاجلدوا والمعامر اسم لما يؤكل مشتق من المعمر
 وهو الأكل فكان المعمر هو العلة وإذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على أن العلة ليست
 إلا أحد أوصاف المصالح بل هو الكيل علة ضرورة فلا عجز مع غير المطعوم متافلاً لعدم العلة

الألوكة

قوله والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي يصح الملاق للفظ على موضوعه ابدًا ولا يصح
 نفيه عنه بحال وهذا علامة الفرق بينهما فاسم الابد عن الوالد لا يفي بحال ويسمي الجارية ويصح نفيه
 عنه لان الحقيقة وضع وهذا مستعار والمستعار لا يزاخر الاصل كالمكدر العارية قوله
 ومثلي امكن الجملتها سقط المجاز اي مثير امكن الحد بالحقيقة سقط المجاز لان المستعار لا يزاخر الاصل
 ومن الناس من زعم انه اذا امكن المجاز بما يصير اللفظ مجازا للتساوي بينهما في الاستعمال او امكانه لا لا
 ولا منزلة الحقيقة في هذا الموضع وقد يكون المجاز اغلب استعمالا والصحيح ما ذهب اليه العامة لما
 قلنا ولمبادره الفهم الي الحقيقة باعتبار الوضع وقولهم مما سوا في الاستعمال فاسد لان مجرد
 الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يغير الا بقرينه قوله فيكون العقد في آخره لا يكاد به في
 غير الغرض وهو الخلف على امر ما ضيق الكذب فيه عندنا وقال الشافعي يجب فيها الكفاية لقوله
 تعالى ولكن يولدكم بها عقد ثم لا يمان فكادته الاية والنفوس معقوده لان المراد من العقد المذكور
 عقدا القلب وهو قصد ولهذا سميت العزيمه عقيدة الا يري ان ما يقابلها اللغو وهو ما جرى على اللسان
 من غير قصد وعندنا العقد هو ربط القلب باللفظ لا بحال حكمه خو ربط اللفظ بالخبر المضاف اليه لا بحال
 الصلح منه وربط البيع بالشرا لا بحال الملك وهذا اقرب الي الحقيقة لان اصله عقدا الجوار وهو شد
 بعضه ببعض ثم استعمل في اللفظ التي عقد بعضها ببعض لا بحال حكمه ثم استعمل لما يكون سببا لحدوث
 الربط وهو عقدا القلب فصار عقدا للفظ اقرب الي الحقيقة بدرجة فكان الحد عليه اولى كذا في
 التقويم وغيره فكان معني قوله ما يتعدى حقيقة انه اقرب اليها او المراد منه الحقيقة الشراعية
 وكذلك لفظ النكاح استعمل في الوطى لقوله عليه السلام نكاح البهائم ونكاح الشاة
 اذا سقى الله ارضا صوب كادية فلا سقى الله ارضا الكوفة المطرا التاركيز على ظهر نساء منهم
 النكاحين شطبي دجلة البقر وقد استعمل في العقد ايضا لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم قوله
 عليه السلام نكحوا الحديث ويقال كذا في نكاح فلان لان استعماله في الوطى بطريق الحقيقة
 لانه اسم معنوي مأخوذ من الضم والجمع ومعناها اما تحقق في الوطى حقيقة ولذلك
 سمي جماعا في العقد بطريق المجاز لانه سبيل اولان فيه ضما حكيا فكان حمله على الوطى
 اولى ومما بين ان تحد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطى لثبوت الحلاقة حرمة المصاهرة
 بالزنا اولى من حمله على العقل كما قاله الشافعي ما ذكرنا كذا قيل ولكن عامه مشائخنا وجمهور
 للمفسرين عليا ان النكاح المذكور في الاية هو العقد فان قيل فيجاء ذكره من المثالب استعاره

هذا هو العقد
 وهو ما يتعدى حقيقة
 النكاحين شطبي دجلة
 البقر وقد استعمل في
 العقد ايضا لقوله تعالى
 فانكحوا ما طاب لكم قوله
 عليه السلام نكحوا الحديث
 ويقال كذا في نكاح فلان
 لان استعماله في الوطى
 بطريق الحقيقة لانه اسم
 معنوي مأخوذ من الضم والجمع
 ومعناها اما تحقق في الوطى
 حقيقة ولذلك سمي جماعا
 في العقد بطريق المجاز لانه
 سبيل اولان فيه ضما حكيا
 فكان حمله على الوطى اولى
 ومما بين ان تحد قوله تعالى
 ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على
 الوطى لثبوت الحلاقة حرمة
 المصاهرة بالزنا اولى من
 حمله على العقل كما قاله
 الشافعي ما ذكرنا كذا قيل
 ولكن عامه مشائخنا وجمهور
 للمفسرين عليا ان النكاح
 المذكور في الاية هو العقد
 فان قيل فيجاء ذكره من
 المثالب استعاره

اسم النكاح

اسم النكاح للسيد قد ابدى ذلك قلنا السيد مخصوص بالسيد في هذين المثالين فكانا في
 على اللفظ فتح الاستعاره من الحر فمزدول لان السيد في المثال الاول وهو ان عقد النكاح
 لا يصير عقدا الا بعزيمه القلب لهذا لا يتعدى لفظ من ليس قصد صحيح كالصبي الذي لا يعمل
 والمجنون وكذا الوطى المحصور بالعقد ليس له طريق سواه على ما يقتضيه الشرع ووطى الاما
 ليس مقصود وهو من باب الاستعمال على ما عرفنا قيدا لا يتخلو عن عقد قوله وتخلو
 الاخره اختلف الاصوليين في جواز ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في وقت واحد فذهب
 العامة الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين رحمهم الله تعالى الى امتناعه ود
 شافعي وعامة اهل الحديث وبعض المتكلمين الى جوازه مستور حين في ذلك الى انه لا
 مانع من ارادتهما جميعا فان الواحدة متحدة بنفسه مريده بجارته واحدة مخفية عن اثنين
 فالحديث مريده لمخفيين متفقين فمن ادعى استحالة فعله محذور الصلوة ولزم له امتناعه
 وجهان احدهما هو ان القول بالجواز محال لان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه والمجاز ما
 يكون متجاوزا عنه والشئ الواحد في حاله واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا
 عنه واعتبر عليه بانه لا تسلم ان الحقيقة مستقرة في موضوعها والمجاز متجاوز عنه بل
 لفظ صوي وحرف يتلاشي كما وجد في استحالة وصفه بالاستقرار والمجاز به ولكنه تعلق به وارتد
 موضوعه وغير موضوعه ولا استعماله في ذلك كما بينا والثاني وهو اختيار المحققين ان ارادة
 المحققين
 في ذلك لا يجوز لانه لا اهل وضعوا قولهم جاز للمهمة المخصوصة وتجاوزوا في البلد
 بعده ولم يستقلوه فمما معا اصلا الا ترى ان الانسان لم يزل رايت حمارا لا يفهم البلبل والبلبل
 مداولا فالحمار من لا يفهم انه راى اربعا متخاص من يميز بلبل ووادا كان كل ذلك استعما
 جميعا خارجا عن لغتهم فلا يجوز وانما قيد بقوله مراد من احتراز عن جواز اجتماعهما في احتمال
 اللفظ ايها او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري قوله كما استحال ان يكون
 الثوب الواحد معا ان اللفظ للعاني منزله الثوب لا يتخصص بالمجاز من الحقيقة غير انه
 الظاهر من الملك كما يستحيل اجتماعهما في الثوب الواحد في استعمال واحد فكذلك استعمالان
 يجمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وعمر بعض مشائخنا العراقيين
 انهما لا يجتمعان في لفظ واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين حتى قالوا ثبت حرمة
 الخدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الاية مع ان اسم الام والفتحة

اصحابه

اللفظ

في محال واحد

الألوكة

وبنت الولد بخار ولما تقوا حرمتهما تبعا لاجاع او بالنظر اعتبارا وان الامر في اللغة الاعمال المبر
الفرع فصار كما نه قيل حرمته عليكم اصولكم وذرعكم فيلحق فيه الجميع ولا يقال الثور الموهون
اذا استعاره الراهن وليس به يكون ذلك بطريق الملك العار به جميعا في زمان واحدا لا نقول العار
بطريق الملك العار به اذ الملك مطلق الاستفاد الا انه كان منور عليه لتعلق حق للرئيس به ولا
انما حقه بالادنداء للاق العار به مجازا لا تحليق للمنافع من لا حاكمها لا يتصور الا انه لا
للرئيس ولا به الاستدلال بما عقد الوهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة وقرئ
حيث ان الوصية الي اخره اي اذا ارصى حر الاصل لواليه ثبتت له وله معتق واحد وموالي موالي
نصف الثلث لمخلفه لان الشتر حكم الجمع في الوصية والارث والنصف الباقي مردود الى الورثة والاول
لموالي مولا لان الحقيقة وهي معتقة متى اريدت بهذا اللفظ فلا يدخل تحت موالى الموالي لانه مجاز
الاستفاد مضافا اليه بالنسبة الاعلى مضافا اليه باثنا فاه اياه حقيقة فلم يثبت مع الحقيقة لاستفاد
الجمع بينهما حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي معتقة لتعين المجاز قول ولا
يلحق غير اخر بالخبر قال الشافعي رحمه الله بخبر القليل من سائر الاشربة المسكرة كالا ذنب المسكة
وكثيره كما في الخبر واستدل بعض اصحابه على ذلك بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وادبر
سائر الاشربة سمي خمر باعتبار خماره العقل فاجلحت عموم هذا النص بالخمر وكذا نقول
لا يصح الحاق سائر الاشربة بالخمر لان اسر الخمر للذي من ما الغشا داخلا واشد حقيقة وسائر
الاشربة مجاز باعتبار الخماره وتوحيش الحقيقة مرادة بهذا النص فخرج المجاز لا تمتناع الجمع بينهما
ولا يقال قد اتفق سائر الاشربة بالخمر وانما عند حصول السكر فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا لان
نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الاحكام
قول ولا يراد بنوعيته بالوصية لانه في ذكر في الميسر ولو ارصى ذلك ماله لبي وان
ولعان اولاد ما ثبت للذكور دون الاناث في قول ابي حنيفة الاخر وفي قوله الاولاد هو قولهما
اذا اختلف الذكور مع الاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شيء لمن بالانفا وان كان
له اولاد ولا راي في حق ابي حنيفة الوصية لبي له لصلبه دون بي ابنت لان اسر الابن لا ولا
الصلب حقيقة ولبي بنه مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لا يراى احقر الحقيقة وعندنا
الكل سواء لان اسر البنين يطلق في العرف على الفريقين فينا ولهم عموم في المجاز كما في نسله
الخطه وما ذكر في المتن مدحها في حنيفة دون مدحها قول ولا يراد اسر البنين بالذكور

المجرم

منه الخبر عن الشافعي رحمه الله تعالى قال اجد له اللبس على المسن باليد والوطن جميعا حتى يكون مس
لمر حقا ومكدا قال اهل الحديث وكما نقول المجاز وهو المجاز مراد بالاجماع حتى حل الخبز البسم
المس لا ذكر له في كتاب الله تعالى لا ههنا فبطلت ارادة الحقيقة وما قاله الشافعي خلاف قول السلف
لان عليا وابنه اسر الحسن ومجاهد وقتادة حملوها على المجاز وابن مسعود في جماعة على المس باليد
فان قيل قد قرئ الا به بقرا تين لا مستم ومستم من الملا مسه والمس فحمل احدهما على الرطب والاخر
على المست كما جعلتم القرائتين في قوله تعالى حتى يطهرن بالتحقيق والتشديد على الواجبين فلما ذكرنا
وهنا التواء في حمل كل واحد منهما على المعنيين كما هو المقول عن الخصوم وانما يجوز ما ذكره
اهل الوضع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روي انه عليه السلام كان يقبل بعض نساءه ثم يخرج
الي الصلاة ولان الصحابة والسلف اختلفوا في ما قبل الا به على القولين كما ذكرنا فكان القول
بجواز البسم للجنب وكون للمس حدا ايضا عملا بالقرائتين خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون
مردودا كذا ذكر في شرح التاويلات قول وفي الاستيعان الى اخره هذا جوابنا
قد جعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامن الكفار علي بن ابيهم ومواليهم ان قالوا امنوا على
نايانا وموالينا حيثما ثبت الامان لابناء الابناء وموالي الموالي كما انتمم للابناء والموالي فقالوا وفي الصبيان
على الابناء والموالي يدخل الفروع لان اسر الابناء والموالي من حيث الظاهر بينا ولا الفروع لانهم ليسوا
بالجد بطريق المجاز قال الله تعالى يا بني ادم فصار ذلك شبهه في حق الامان لان حق الامان
الشبه ما يشبه الثابت وليس ثابت الامان مما يثبت بالشبهات قول خلاف الاستيعان
على الاباء والامهات يعني انهم اذا قالوا امنوا علي بابنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والحداث مع
ان الاسر بينا ولهم صورة فاسا الى الفرق بقوله لان دا اي لان اعتبار الصورة بطريق التبعية
فيلحق بالفروع دون الاصول والاجداد والحداث اصول الاباء والامهات فلا يكونون اباءا فاما
حرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لغيره ولا يقال لجد اصل خلقه ولكنه تبع في الحلاق اسر الاب
عليه لان الحلاق هذا لا اسر عليه بطريق الاستعارة عن الاب فيلحق اثبات الامان في حقهم بطريقه
التبعية ايضا لا يري ان استحقاق الميراث له وانما نصيب الاب اليه عند عدم هذا الطريق لا
يبلغ عنه كونه اصلا للاب خلقه فلان يثبت له الامان الذي يثبت باذي شبهه ولا ينعى اصل خلقه
كانا ولي لا نقول اثبات الامان بظاهر الاسر بعد ابداء الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعف
في حله اذا لم ينع عنه معارض كما في جانب الابناء فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء

عنه كونه

اذ حجة كونه اصلا خلقه مانعة عنه فيسقط العمل بالدليل الضعيف عند وجود المعارض لضعفه
 ولا يسلم ان استحقاق الميراث له بطريق التبعية بل بالشرع اقامه مقام الارب عند عدمه لان من
 الميراث على الترتيب ولا شك ان الارب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الارب وليس هذا
 من التبعية في شيء لا يقال اذا اشترى ملكا ثوبا به بصير ملكا تباعا عليه تبعا فليثبت الا ان ههنا شبهة
 الاسر متعا وفيه حق الدم لا يتناول لغيره ما ذكره من قبل ما نحن فيه لان كلامنا في لفظ الارب
 يتناول الجد كما مر وان الامان هل يثبت له امتا بصورة الاسر والتمسك به تثبت له من جهة الابن بامر
 حكومي وهو السراية لا باعتبار لفظ يدل على جميعها فلو يكن من قبل ما نحن فيه قوله وانما يقع
 على الملك الاجارة والآخره هذا جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان
 ولو يسردا رايتهما ولو تكرر له فيه يقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة
 والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في الملك وصحة في غيره
 وكذا لو دخلها حافيا او متعلا او راكبا تحت وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا
 حقيقة هذا اللفظ وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في التعبد والركوب دون التعبد فقالوا انما يقع
 على الملك والاجارة والدخول حافيا في كل ما باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى والمعامل
 على الدخول لا يقصود الخالف عرفا يمنع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم والدخول مطلق
 لعدم تقيده بالركوب والشغل والحفا فثبت بالكل لانه لو وضع قدمه ولم يدخل لا تحت في
 عينه كما في قاضي خازنه لما صار مجازا في الدخول لا بغير حقيقة وكذا حمل اضافة الدار
 على نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تتغير لذاتها عادة وانما تتغير بالنظر صاحبها فغيرنا ان
 المراد نسبة السكنى وصار كما نه قال لا ادخل دارا مسكونة لفلان فيدخل في عموم الملك والعارية
 والاجارة وتحت دخول المملوكة باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة حتى لو كان الساكن في المملوكة
 غير فلان لم تحت كذا دكره شمس لانه في اصوله ودكوتا في حاشي خازن النظرية لو دخل دارا مملوكة
 لفلان وفلان لا يسكنها تحت ايضا فعلى هذه الرواية لا تدفع الشبهة لان يجعل قوله دار فلان
 عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومها المملوكة التي لم يسكنها قوله وانما تحت
 الجارية هذا جواب عن سؤال مقدر ايضا وهو انه لا يقال لجده انت حر يوم يقدم فلان فقل فلان
 ابلا او نهيا رايته وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة لياض النهار ومجاز لليلة فقال

في جوابه

في جوابه انما بحث بالقدم لئلا ونهارا باعتبار عموم المجاز وهو مطلق الوقت لا باعتبار الجمع
 ومان ذلك ان لفظ اليوم مطلق على بياض النهار حقيقة بالاتفاق وعلى مطلق الوقت
 بطريق الحقيقة عند البعض مصير مشترك وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل
 الكلام على المجاز اولى من حمله على المشترك عند تعارض المجاز والمشير لان المجاز اكثر محمل على
 الامور ولانه لا يودي الى ايهام المراد لفظ اللفظ ان خلاص قريته فاجمعته متعينة والا فالذي
 من بياض القريته وهو المجاز محلات الاشتراك فانه لا يتعين اوجه المعنيين ثم لا شك في ان اليوم طرف
 في كلا التقديرين عند الفريقين ويرجع احد محلهما بغيره فان كان حافيا فهو ما يصح منه ضرب القدم
 ان يصح تقديره على كماله والركوب والمسكنة ونحوها فانه يصح ان يقال ليس هذا الضرب
 او كنت هذه الدابة او كنت هذه الدار يوما او شهرا اجل على بياض النهار لانه يعلم مقدار
 مكان الحمل عليه اولى وان كان مالا تمتد كما خرج والدخول والقدم اذ لا يصح تقدير هذه الايام
 زمان طائلا مثل وقت ارفقت يوما تحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله عملت حر
 يوم تقدم فلا اليوم طرف للحر وهو مالا تمتد محمل على مطلق الوقت فثبت اذا قدم لئلا او نهيا
 فكان المجاز وكذا الحكم في قول الرجل لامرأته انت طالت يوم تقدم فلان وفي قوله امرتك سكر يوم تقدم
 فلان بعد الامر سدا اذا قدم بها الماد وكذا واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه وهو القدم
 في هذه المسائل بل ترجيح احد محلهما لان اضافة اليوم لتعريفه وتمييزه من الايام وكذا لم يؤثر
 لعدم ان اتي بوقت ما كان اهل اللغاة المضاف اليه لا يؤثر المضاف بل هو منصرف في ظرفه
 والمصدر حرز في يوم تقدم فلان وال هذا المستدير في المبسوط والهداية الا ان بعض الشايخ
 اعترضوا المضاف اليه مالا تحت الجواب وهو ما اذا كان المطر والمضاف اليه مالا تمتد
 فشاخي نظر الى حصول القصور وتقصيرهم لم يلتفتوا الى ان المضاف اليه اصلا نظر الى التحقيق
 وانما هو الذي قال له وهذا جواب لسؤال مقدر ايضا وهو انه لا يقال لله على صوم رجب بوي
 في اليومين يكون نذرا وبعث عبد الله بن جهمه ومعه وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للصدر
 حقيقة لعدم توقف خبره على القريته وللمبين مجاز لتوقفها على قريته وعلى النية والتوقف على القريته

متعين

اليه

شبكة
 الألوكة
 www.alukah.net

الامن احد هذين الوجهين ولا يخفى عليك ما دخل بينهما في بعض قول **قوله** وفي الشرعيات
 الاخره لا خلاف بين الفقهاء ان الاستعارة تجري في جميع الالفاظ الشرعية حتى يجوزنا استعاره لفظ
 العتاق للمخلاق والشافعي جاز العكس ايضا وقد نطق المنزه بقوله تعالى ان وهبت نفسها
 للنبي ونكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق وذلك لان العرب لما وضعت
 الاستعارة واستعملت المجاز في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذا منعه والاستعارة لا
 منكم وقال بعضنا سران المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية كالبيع والهبة وغيرهما لان
 هذه الالفاظ انتزعت في الشرع وانما افعال خارجة الكلام وهي اللسان فكانت بمنزلة
 افعال الجوارح ومن فعل فعل حقيقة واراد ان يكون ناعلا فعلا اخر لا يكون كذلك هذه الالفاظ
 وانما يدخل المجاز في الافعال التي هي من باب الاخبار والامر والنهي ونحوها وكما نقول المجاز
 لا يختص بالاخبار ونحوه بل هو جاز في سائر اقسام الكلام اذا وجد طريقه كما في الامر والنهي
 فاداني بكلام هو انشأ لفعل ذلك الكلام شبهة كلام اخر هو انشأ لفعل اخر من حيث المعنى
 الذي هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كما في الميزان ثم اعلم ان الاتصال من
 حيث السببية اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول **قوله** في نظير اتصال
 الصورة في المحسوس لا نه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى اد
 معني السبب لا قضا دكونه طريقا الي المسبب ودأ لا يوجد في المسبب ومعني العلة انها
 موجهة شئمة ودأ لا يوجد في المعلول اد هو موجهة ومثبت لكنهما متجاوران صورة كما
 بين المطر والسما والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي المعنى الذي لا حله شرع التصور
 فيأمل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر يجوز ان يستعار
 احدهما للاخر كما نحو في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما على غير وجه فجزوا استعار
 احدهما للاخر وكذلك كفا له بشرط براه الاصيل حواله والحواله بشرط مطالبه الاصيل
 كفا له للمشابهة في المعنى اد كل واحد منهما عقد توثيق فجزوا استعارة احدهما للاخر
قوله والاولا الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين احدهما اتصال
 الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشرا وانما يوجب الاستعارة من الطرفين لان معنى الاستعارة
 المجازة وذلك يكون بالاتفاق والافتقار بين العلة والمعلول من الجانبين اما افتقار المعلول
 الى العلة فظاهر واما افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة بعينها بل بنبوت

فكذلك
 اولها

الحكم بها حتى يلغوا البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمنقصور من العلل احكامها فكانت
 العلة منتقاة الى الحكم المعلول شرعا واعتبارا فلما علم الاتصال عمت الاستعارة ولهذا قلنا فنحن
 قال ان عقلت عدا فهو حر ملك نصف عبد ثم باعه ثم ملكا النصف الباقي لم يمتنع حتى يجتمع الكل في
 ملكه استعارة لان الملك يقع على كماله وذلك بصفه الاجتماع يكون باختصاصه عادة لان المطلق
 يتقيد بدلالة العادة ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشتري نصف عبد فباعه ثم اشتري النصف
 الاخر يمتنع هذا النصف والفرق ان الاجتماع في الملك بصفه العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع
 في كونه مستتر له بعد الزوال فيحقق لان كونه مستترا له لا يتوقف على ملكه الا بويانه لو قال ان
 اشتري عبدا فامراته طالق فاشتريه لغيره بحث في عينه فان عاينته بالملك الشرعي صدق
 قضا وديانه وان قال عيت بالشري بالملك صدق قضا لانه استعار الحكم للعلة في الاول واستعا
 العلة للحكم في الثاني فيجوز ولكن فيما فيه خفيف لا يصدق قضا للتممة وفيما فيه تشديد يصدق قضا لتمامها وهذا
 اما ان العبد مكر فان كان العبد مكرعا بان اشار الى عبدا قال ان اشتريتك او ملكتك فانت حر يفتق
 النصف الاخر في الوجهين لان الصفه في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر فاذا لم توجد صفه الاجتماع
 لم تحت في المشار اليه لا عبرة بها فحت وان لم يجتمع الملك لان المعين قضاة في الغي عن نفسه
 ولم يحصل له الغي اذ كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على
 المشار اليه وان كان في ازمته متفرقة كما في جامعي شمس الامة ونحو الاسلام والمطرد من قولنا
 عتق النصف الاخر في الشرا هو ان يكون السرا محييا لا قاسدا وان كان قاسدا لا يعتد وان اشتراه
 جملة لان شرط حنته ثم قبل قبضة ولا ملكه فيه قبل القبض المراد من قول المشايخ في اشارة هذه
 الصورة يد يد ديانة لا قضا انه اد استغني فقيم الجنبه على وفق مانوي ولكن القاضى يحكم عليه بقوله
 كلامه ولا يلتفت الى يمينه اذ كان فيها نوي تخفيف عليه كما لو استغني رجل من فقيه ان لقان على
 القار وقضيه فله برئت من ذمته يغنيه بالبراة واذا سمع القاضى ذلك منه يقضي عليه بالدين الا
 ان يقهر يمينه على الايقاع كما في بعض الشروح **قوله** والثاني اتصال السبب والمسبب الي
 اخره السبب لغه ما يتوصل به الى الشئ ويقضي اليه ومنه سمي المجلس سببا للتوصل به الى الثاني
 الاصطلاح ما يقضي الي الحكم يسمى سببا والسبب قد يطلق على العلة يقال البيع سبب الملك والكاح
 سبب الولد وقد يطلق على السبب المحض وهو لا يكون الحكم مضافا اليه ولا عتبه كلاله السارق على المال

يكون الاتصال

ثانيا

المسروق والسبب قد جرى معني العلة وهو ان يكون عليه الحكم مضافا اليه كشر القربى اعان والميراث
 فمنا السبب الذي ليس عليه سوا كان محضا او في معنى العلة وهذا النوع من الاتصال يجوز الاستعارة
 مقتضى من جانب واحد وهو استعاره السبب المسبب دون عكسه لان المسبب مقتضى الى السبب والسبب
 غير الى المسبب بوجه **والاستعارة باعتبار الافتقار يجوز من جانب واحد قوله**
 كما تصال ذوال ملكا المتعده بذوال ملكا الرقبه فانه اذا قال لا متعده انت حرة او حررتك لا عتقك بزوج
 به ملكا الرقبه وبواسطه زواله بذوال ملكا المتعده حتى لم يخل الا استمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان
 قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملكا المتعده لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطه ونحو
 زوال ملكا الرقبه فمجاز الاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال الامانة انت حرة او حررتك او
 اعتقتك او بالطلاق رفع الطلاق لما احتاج الى التيه لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل بال
 الحقيقة الوصف بالحريه فحتاج الى التيه لتعيين المجاز خلافا مستعاره الفاظ التملك القليل
 حيث يصح بدون التيه لان اضافتها الى الحرة لا يدل الاعلى النكاح ولا يجوز عكسه وهو
 استعاره الفاظ الطلاق للمعاق عندنا حتى لو قال لامته انت طالق ونوي بها الحريه
 لا تقتوي عندنا وقال الشافعي يجوز حني لو نوي بها الحريه تعقوا قال التشابه والتشاكل
 من طريق الاستعارة كالشجاع يسمى اسدا وقد ثبتت المشاكه بين الطلاق في المعنى لغه
 وشرعا **أما لغة** لان الطلاق التخليه والارسال يقال فلقنا البعير ايا رسلته وخلينه
 وكذا الحاق موضوع لهذا بقا اعتقت الطير وحررت ايا رسلته واما شرعا فلان كل واحد
 منهما انزاله الملك بطريق الا بطلال مبي على السرايه فانه لو طلق نصفها يسري الى الكل
 وكما لو اعتق نصفه يسري الى الكل ايضا اذ كان موسرا وكما كل واحد منهما لا زمر لا يرد
 بارد وتحملا التخليق بالشرط والاجبار في المجهول اذ ثبت الاتصال بينهما معني جاز استعارة
 الحلاق للعتاق كما يجوز عكسه ولنا لا تصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها مختصر على
 الاتصال ذاتا ومعني كما تقدم وقد علم الاتصال بينهما ذاتا لان زوال ملكا النكاح قط لا
 يكون سببا لزوال ملكا الرقبه كذلك المتعده لا يكون سببا لملك الرقبه وقد بينا ان اتصال المسبب
 لا يصلح للاستعارة وقد سلب الخصر انه لا اتصال بينهما من حيث السببيه وكما عدم
 الاتصال بينهما معني اذ لا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص المشهور الذي

والعتاق

لأنه إذا كانا معا كالتعلق
 أو أحدهما حر

يجوز

يجوز الاستعارة اذا المعنى المشهور الموضوع للحلاق رفع القيد لغه وشرعا اما لغه فلما هو اما
 شرعا لان النكاح لا يوجب الرق حقيقه ولا يسلب المالكه ولكنها صار من محسوس الحق الروح بقية
 شرعا لم يخل بها الخروج والميراث بخير اذ فيه فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد ما روي انه عليه
 السلام قال النكاح رق محجور على ضرب ملك يثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لا حقيقه فاما معني
 العتاق لغه وشرعا ثابتا بالقوه اما لغه فلانه يقال عتق الفرج اذا قوي حتى عان ركه واما
 شرعا فلان الرق الذي هو حكم الموت ثابت على الكا اذ سلطان المالكه معدوم حني الحق المرفوق
 بالنهاير ولو بوقله شهاده ولا ولا به فكان الاعناق حباله واثباتا بالقوه الشرعيه وليس بين
 ازالة القيد لتخلل القوه الثابته عليها وبين اثبات القوه بعد ما عدت مشابهه كما ليس بين
 احياء الميت والملاق المحسوس مشابهه فمتنع الاستعارة من حيث المعنى ولا يقال ان ذكر
 يستقيم على قولهما فان عندهما الاعناق اثبات القوه الشرعيه التي يعبر عنها بالعتق ولكنه
 لا يستقيم على اصلا لا حقيقه فانه اناله الملك اعرف في مسله تجري الاعناق فكان الاعناق اسقاطا
 عنده فمجازان يستعار الطلاق له عنده لانا نقول للاعتاق اثبات القوه عنده ايضا لكن بواسطه
 ازاله الملك فكان فيه معني الاثبات والاسقاط جميعا فاما ما اطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه
 بينهما في المعنى الخاص فمتنع الاستعارة كما قيل فيه بحث فان الاعناق لما كان حقيقه لانه
 الملك عنده يثبت التشابه في المعنى المشهور وان كان فيه معني الاثبات فينبغي ان يجوز الاستعارة
 عنده **قوله** واذ كانت الحقيقة متعدده الى اخره ما لا يتوصل اليه الا بمشقه كالكامل الخله
 والمجهول ما يتيسر اليه الوصول لكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما ان المتعده
 لا يتعلق به حكم وان حقت والمجهول قد ثبت به الحكم اذ اصاب فردا من افراد المجاز صير الى المجاز
 لزوال المانع والاحترار عن الاعناق اذا حلف باكل من هذه الشجره فحينئذ يقع على عينها ان
 كانت مما تترك كغصب السكر والوباس والزنجون الرطب وان لم يكن فعلى غيرها ان كانها
 شره كالخله والاعناق ثمنها بالخلاف ونحوه وفي قوله لا باكل من هذه الخله فحينئذ يقع على
 تخرج منها وهو طلعها وحماؤها ونسرها ورجلها وعصيرها ونسرها ولواكل من ناطقها او من
 غيرها اخذ منها لم تخش لا نه حدث فيه صنع وهو الطبخ ولواكل من حبله لم يذكر في الكتاب والثما
 انه لا تخش لا نه لا يخرج كذكر وذكر ايو اليسر انه تخش كلا في الجامع الكبير **قوله** ويجوز

فيه

عندكم

المتعده

الزجر هو من يطلع في الحرم
 وهو من يطلع في الحرم
 وهو من يطلع في الحرم

الألوكة

www.alukah.net

شرعا الى اخره انا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على
موكله بجوزا قراره وفي القياس لا يجوز وهو قول الخوفا لا ولورفر والنشاف في نه وكله بالخصومة
وهو المنازعة والا قرار مسالمة وموافقه فكان ضدا ما امر به والتركيب بالشئ لا يتضمن ضده وحده لا
ان تركها الحقيقة وجعلنا كلامه نوكله بالجواب مجازا الا لا سببا على المسبب لان الخصومة
سبب الجواب ولا سبب الجز على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب وانما
حملناه على الجواب لان الخصومة حرام شرعا لقوله تعالى ولا تاتوا الابه فكانت حقيقتها
ممنجورة شرعا والممنجور شرعا بمنزلة الممنجور عاده اذ ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لديه
وعقله فيصير كالممنجور عاده فلذلك يجب حمله على المجاز وهو الجواب اذ حمل عليه وانه قد
يكون تارة بلا تارة بعرفتنا ولها الامراف اذ اقرقنا في ما امر به فيصح غير ان عندنا في
في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغيره لقيامه مقام الموكل وعندهما بمثل ذلك
في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذ حصل في مجلس القاضي
لانه لما تقرر على خصومة الاخر اياه يسمى باسمه ولو حلف لا يكفر هذا الصبي لم ينقيد
بزمان صباه حتى لو كلفه بعد ما كبر تخشع لان طهر الصبي يمنع الكلام حرام شرعا تارة عليه
السلام من لم يحرر صغيرا ولم يوقر كبرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة
الممنجور عاده والاصل فيه ان اليمين مبنية على شيء يوصف فان صلح داعيا الى اليمين ينقيد
به منكر اكان ومعرفة احتراز عن الا لخالها لو حلف لا يكفر لها وهذا الرطب وان لم يصلح
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا
باليمين لانه المعروف المحلوف عليه وان كان معروفا بالاشارة لا يتقيد به لان الوصف للقييد
او للتعريف ولا يصلح للتقيد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين ولا للتعريف ايضا لخصومه
اخرى منه وهو الاشارة لانها بمنزلة وضع اليد واذ ثبت هذا ينبغي ان يتقيد اليمين في مسلماتنا
بوصف الصبا لانه يصلح داعيا الى اليمين لان الصبا مطلقة السقفه الا انه لو تقيد ما ذكرنا ان
هجران الصبي حرام شرعا **قوله** وان كانت مستعملة اي ان كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في الحرف فالحقيقة اولى عندنا بحقيقة لان المستعار
لا يبرأ حرام الاصل وعندهما المجاز اولى بدلالة الحرف او لعمومه كما لو حلف لا يكفر من هذه
الحنطة او لا يشرب من الفرات ولا يئة له فعنده تخشع بالعين الحنطة والكرع من الفرات

ولا تخشع بالعين الحنط والشرب من الاواني المتخذة من لان الحقيقة مستعملة في المسلمين او الحنطة
عندها ما كوله عاده فانه في نقله وتعليق فتركه وتخذ الكشك والهمريسه وقد نوكل ايضا حاجبا
عنده الضرورة وذكر الكرع الذي هو حقيقة كلامه في سبيله الشرب فان من لا يتد العابه فيقف
ان يكون ابتداء الشرب من الفرات وهو مستعمل شرعا فانه عليه السلام متر بقوم فقال
فلما كان عندكم ما في شئ ولا كرعنا في الوادي وهو عاده اهل الوادي والقرى كان اللفظ مجازا
على الحقيقة لا على المجاز وعندهما تخشع بالكرع ما يتخذ منهما كالحنط وخوخه كما تخشع بالكرع عيناها ولا
من الفرات كما تخشع بالكرع لان المتعارف الكلاما في بطنها اذ يفهم من قوله امر اهل بلدكم بالكل
الحنطة ان لها مخرج من اجزاء الحنطه لا من الشعير ومن الشرب من الفرات ما منسوب اليه
فانه يقال انو فلان يشربون ويؤاد به ما قلنا وبالاخرى لا واي لا تنقطع ملك النسبه
فوجب حمل الكلام على المتعارف فتخشع بالامرين في المسلمين وهذا الخلاف فيما اذا امر
بنوي شيئا فاما اذا نوي الحقيقة او المجاز يقع بالاتفاق على ما نوي لو كانت الحقيقة
مستعملة والمجاز غير مستعمل والحقيقة اكثر استعمالا اذ كانا سو في الاستعمال فالجبره
للحقيقة بالاتفاق **قوله** وهذا بنا الى اخره اي الاختلاف المذكور بنا على اصل اخر يختلف
بينهم وهو كما اعلم ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لا بد لتبوت الخلف تصور الاصل لان الخلف
من الاضافات فلا يتصور بدون الاصل وان شرط المصير الى الخلف انعدام الاصل وان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ لا المعاني بالاختلاف وانما الخلاف في ان الخلفيه في التكلم بان صار
التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم ما على صحة بطريق الاستنباط
لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان تعدل حكم الحقيقة بعرض قصيرا الى المجاز لا ثبات
لان الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احتراز عن الالغا فعندها في حقيقه هو
خلف عن الحقيقة في التكلم وعندهما خلفا في الحكم ويصح لك ما ذكرنا في قوله الذي
يولد مثله مثله وهو معروف بالنسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات الحق
عن قوله هذا ابني لانه الحقيقي في اتيان البنوه والحق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني
خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم ثبتنا الحق بما على صحة التكلم لهما
ان الحكم هو المقصود لا العبارة فاعتبار الخلفيه والا صلا فيه هو المقصود اولى ولان

الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بالاجماع فجعل الخلفيه في التكلم اولى مما ذكرنا مما ذكرنا لان
المجاز لا يجري في المعاني لان معنى الحقيقة وصفتهما لا يقبل الاشتغال الا بيري ان الشجاعه التي
في الاسد لا تنقل الى الانسان باستعاره لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه والاستعاره
نقل عرفنا ان الخلفيه في التكلم وتظهر شدة الخلاف في قوله لعبد وهو اكبر من اسمائه هذا الذي
نعلي قولها وهو قولنا في حقيقه الا واد الشافعي بلغوا هذا الكلام لانه لا بد لشيء من الخلف من
تصور الاصل في بشرط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال او كذا يتعد
العمل به لعارض فخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منغل ولا مجاز الحكم
اصلا فيلحق كما في قوله اعتقك قبل ان اخلق وقبل ان تخلق وعندنا في حقيقه في قوله الاخر
يقول هذا العبد ويصير هذا الكلام عباره عن قوله عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر المأثور
واراده الا ان لا الخلفيه في التكلم دون الحكم عنده في بشرط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام
صالحا لافاده المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبر او قد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف قوله
اعتقك قبل ان اخلق او تخلق لانه ليس له حقيقه اصلا فلم يصح التكلم ولا يمكن جعله عباره
عن الامر حقيقته اذ ليس له حقيقه فيلحق ضروره ثم وجه بناء ما نحن فيه على هذا الاصل
ان الخلفيه لما كانت في التكلم عنده ثريتي الحكم بالمجاز مقصودا لا ثبتت المزاخمة بين
الاصد الخلف لان التكلم بالحقيقه عند امكان العمل بهما راجح على التكلم بالمجاز فيصار
الحقيقه المستعمله او من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفيه باعينا
اثبات الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقه لادخوله تحت
عموم المجاز من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة او لكثرة استعمال
المجاز صارته الحقيقه مرجوحه كالحقيقه المحجوره والمزوج بمقابلته الراجح ساقط
اليه اشهر في الجامع البرهاني قوله **وقد تنوعت الحقيقه والمجاز في اخره** اذ ان
لامراته وشملها لا يصلح بنتا له او يصلح لكن معروفه النسب هذه بنتي لا تقع الفرقة
به ابدا يعني سوا الصرع على ذلك القول واكذب نفسه بان قال غلطوا في فهمه لانه اذا
اصغر على ذلك يفرق القاضي بينهما لانه حينئذ صار ظاهرا مع حقيقتها في الجماع لانه
يمنع عن وظيفها صارت كالمعلقه فيجب دفعه بالتفريق كما في الجرب والعنه وواقعا السامعي

فيلان م
لا يجوز

في التي

في التي لا تصلح بنتا وقال في التي تصلح انها تخوم لان ملك النكاح اضعف من ملك العين
والاولاد انما يولد للملك منه لملك العين ثم ملك العين يتقوى منه اللفظ فمما اولى ولنا ان
العمل بالحقيقه في الفصلين متعدي اما في التي لا تصلح فظاهر واما في التي فلان الحقيقه ان
تلت على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس وثابتا في حق المقر لا
غير يظهر اثره في التخريم لوجه الى الاول لان النسب مستحق عن اشق منه فلا يوثق
اقراره في ابطال حق الغير ولا الى الثاني ايضا لان هذا الكلام لو ثبتت وجوه وهو البتة كما
التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس العمل اثبات ذلك وانما اليه اثبات حرمه
هو من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعاض
للمسا التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والذي يملك الزوج اثباته تحريمه فالملك النكاح
فان قيل يصير قوله هذه بنتي كانه عن قوله هي علي حرام فلما نحن حرمه ملك الزوج اثباتها
ملك النكاح او عن حرمه لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم ملك الزوج اثباته نحو لملك
لينفذ فيه ويلزمه بقوله فان تحريما مملوكا له نحو المملوك غير لازم لهذا الكلام فلا يجوز استعاضا
له واعلم ان الحكم في محمول النسب كذا حتى لا تخوم نص عليه في الايسار وفي اشاراته
وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل فصله في المقر له اياه فلا يمكن العار عن
هذا الاقرار قبل اكداه بالقبول لاحتمال انتفاضة الرجوع او بالردع الا ان الشيعه وضع
المسئله في معروفه النسب لان تعذر العمل بالحقيقه فيها الظاهر وفي المحيط ان كانت محمولة
النسب فرق بينهما وانزلت بنتا له فعلي هذا يظهر فائدة التقييد قوله **والحقيقه**
تترك بدلاله العاده الى اخره لعلم ان الاصل في الكلام بالحقيقه الا انها تترك بقوانين منها
دلاله العاده كما لو نذر ان يصلي او يحج او عشي الى بيت الله ونحوها فان حقيقه الصلوة
والحج لغه الدعاء والفصل لكنها صار من محجوره شرعا وعاده حيث لم يعرف
منها الا لاركان المعلومة وزبارة بيت الله احترام وهو المجاز حتى يجب عليه الصلوة
وزبارة بيت الله ومنها دلاله اللفظ في نفسه كما لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك
لم يحنث فاللفظ بعمومه متساو للحرم السمك وغيره ولما سماه الله تعالى لحما في قوله لجا
لهربا ولكنه خصص بدلاله الاشتقاق فان اصل هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة فيلزم

تركيب

الألوكة

التعمر القتال اي اشتد والمحمه الوقعه الخطيئه ثم سمي المحرم هذا الاسر لقوه فيه باعتبار
 تولده من الدم الذي هو قوي لا خلاط في الحيوان وليس للسمك دم والامعاء في الماء والشرط
 الاخ لجله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صوف الاسر المطلق الي ماله قوة اولي وان
 كان الاسر له حقيقه وتعالى ان يمنع كونه ما خور امها ذكر بدل المحميه ما خوره من المحرم
 لان القتال اذا اشتد صار سببا لكثرة اللجيم بكثرة القتلي وكذا التعمر القتال ما خور منه ايضا
 فلا يكون له ما خور بل على التشبه والقوة وعامة العلما عسكوا في هذه المسله بالعرف فقالوا
 انه لم يستعمل استعمال المحرم في الاجاز وباعده لا يسبب لحما والعرف معتبر في اليمين
 فيخصص العصور به كما يخصه الراس في قوله لا ياكل من اسرار الغنم والبقر ولم ينصرف
 البراس العصفور بالانفاق وان كان حقيقه فيه وكما قوله كل مملوك لي حر لا يتناول
 المكاتب حتى لا يعتق وان كان اثبت العتق لكل مملوك ايضا فليليه بالملك مطلقا لان المكاتب
 كالحر يد احق كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وفي المكاتبه فكان كونه
 مملوكا ثابتا من وجهه دون وجه فلا يتناول اطلاق الملك خلاف المدبر وامر المولى حيث
 يدخلان في عموم قوله كل مملوك لي حر لان الملك فيه ما كماله الرق ناقص وعكسه الحلف
 باكل الفاكهه اي عكس ما ذكرنا من المسلمين الحلف بكذا فان الحقيقه تؤكد فيما ذكرنا
 باعتبار النقصان والقصور لان اصلا لا اشتقاق يدل على الكمال وهما الحقيقه تركت
 باعتبار الكمال لان اصلا لا اشتقاق يدل على النقصان والتمتعيد حلف لا بالفاكهه
 ولا ينفه له لم تحت بالكل الرمان الرطب والحب عندنا في حقيقه وعندهما تحت باكلهما
 وهو قول الشافعي رحمه الله وان نواها عند الحلف تحت بالاجماع كرا في التحفه
 قالوا ان الفاكهه ما يوكل على سبيل التعمر وهذه الاشيا اكلا ما يكون من ذلك ومطلق
 الاسر يتناول الكامل وهو حقيقه يقول الفاكهه اسر مشتق من انفقك وهو التعمر
 قال الله تعالى فاكهيز اي متعبر والتعمر زاد على ما به قوام البدن والرطب والحب
 يتعلق بهما القوام وقد تجزأ بهما في بعض المواضع والرومان في محبي الدواب قد
 يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذ ليس فكان في هذه الاشيا وصف
 زايد وهو الغداية فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسر الفاكهه كما ان مطلق

فاسر
 من اسر مخرج ذكره في القابل
 ليس له جواب

استكسبه

تركتم

اسر المحرم لا يتناول المحرم السمك لان نقصان قالوا هذا اخلاط وعرف وزمان فابو حنيفة افتى على
 حسب ثمرانه وهما كالكبد في عرفنا ينبغي ان تحت باكلهما بالاتفاق ومنها دلالة سياق النظر اي
 يعني سوق الكلام تترك الحقيقه لغرضه لفظيه التحقت به سابقه عليه او ما خور كقول الرجل
 فلو امراني ان كنت رجلا واصنع في ما لي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون نوكيلا ومنها دلالة معني
 يرجع الي المتكلم كما في عين الفور وذلك من الامر ان قامت لتخرج فقال لهما زوجما ان خرجت فانت
 فالتوا انه يقع على الفور حتى لو جلست ومكثت ساعة ثم خرجت لم تطلق وكذا الموقر انه تعالى
 تغذي معني فقا رواه لا تغذي وتذهب الي بيته وتغذي لم تحت فان حقيقه هذا الكلام المحرم
 اولاه الفعل على مصدر متكرر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا تغذي تغذيا ولا اخرج اخرج
 فيقتضي ان تحت بكل لا يخرج وخرج ولكنها تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج
 الكلام يخرج الجزا فيبعد ربه لانه بناء عليه وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة والرسول
 وكانا قبل ذلك يقولون اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كرا او مؤقتة كقوله لا افعل اليوم كرا
 فخرج ابو حنيفة قسما اخر وهو ما يكون موقرا او موقتا معني واخره من حديث جابر وابنه
 حيث دعيا الي بضرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بول ذلك ولم تحتا والفور في الا
 مصدر زارت القدر اذا غلت واستعير السرعه ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها فقيلا جأ
 فلان من قوته اي من ساعته ومنها دلالة محل الكلام كقوله عليه السلام اما الاعمال والنيات
 وقوله عليه السلام رفع عن امي الخطا والسيئات وما استكرهوا عليه فان طاهر هذا الكلام
 يقتضي ان لا يوجد العمل الابالنيه نظرا الي كلفه الحصر وان لا يوجد الخطا او السيئات فلا
 اصلا نظرا الي اشتداد الارتفاع وما هو محلي بالام المستغرق للجنس وقد نوى العمل بوجد
 بلاينه وكذا يوجد الخطا والسيئات والاكره فعرنا بيقوة محل الكلام عن قول الحقيقه
 انها ساقطة وليس بمرادق وان العمل في حديث النبيه والخطا والسيئات والاكره في
 حلتها الرفع مجاز عن الحكم بطريق اطلاق اسر الشيء على موجب او بطريق حذف المضاف
 واثامه المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسيد القربة كانه قبل حكم الاعمال والنيات
 ورفع حكم الخطا والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد وهما
 مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب كما لو صلى ربا وسمعه راعيا للاركان والشرائط

يعني

يقولون

يجوز حكما ولا يستحق الثواب قد وجد الفساد ولا اثر كالجري على لسانه شيء من كلامه
من غير قصد في صلاته تفسد صلاته ولا اثر اذا ثبت اختلاطه بالمعصية صار هذا اللفظ
مستلزما للمشتركا سائر القولا يجوز احتياج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء
وفي عدم فساد الصور بالخطا والا كراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الاما يتعلق
من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والمآثر مراد بالاجماع
فلا يجوز ان يكون حكم الدنيا وهو الجواز والفساد مراد بعدم جواز عموم المشترك ولما قيل
ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل عام معنوي كالشيء لا يحكم الشيء هو الاثر الثابت فيقارن
كلهما بمبدأ المعنى العام لا يكون موضوعا بازا كل واحد كان من قبيل الشيء لا من قبيل القول
يرى انه يتناول الثواب والمآثر لا باعتبار كونه ثوابا او مآثرا بل باعتبار كونه اثارا بالفعول التي
يتناولها والمآثر باعتبار الوجود واعلم ان الفاصلي ابا زيد لم يفرق بين المقتضي وبين المحدود
كما هو مذهب عامة اهل الاصول جعل هذين الحدين من باب المقتضي فيلست تفهم على
قوله الاستدلال بعدم جواز عموم المقتضي عندنا فاما الشيخان فخر الاسلام وشمس
الابصار خالفاه في المحدود وفرقا بين المقتضي والمحدود وجوزا عموم المحدود دون المقتضي
والحدوثان من قبيل المحدود وعلي اصلهما مضطرا الى تخرج الحدين على وجه لا يرد
نقضا على ما اخبرنا من جواز عموم المحدود فبينا انتفا العموم فيما على الاشتراك دون
الاقتضا وفيه من التخل ما نرى قوله والتحرير المضاف الى آخيه اعلم ان اصحابنا
العراقيين والكركي ومن تابعه وعامة المعتزلة قالوا التحرير المضاف الى الاعيان كقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر لغيرها
للفعل المقصود منها بدلا له محل الكلام ان التحرير هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا
عما في مقدوره والفعل مقدوره فاما الاعيان فلست عقدة لما اذا كانت معدومة
فكيف ولي موجوده فدل ان المراد بتحرير الفعل نكاح امهاتكم والامهات بشر الخمر
وقال قوم من القدرية انه مجمل لا يصح التعلق بظاهرة لانه لما ثبت ان المراد بتحرير فعل
من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس اخرا البعض او في البعض
فاما ان يضم الكلا فهو محال فيوقف في الكلام لان القول بلبوث التحرير على العموم حيث

فهم

بعض الدين والفعل جميعا به متعذر فيوقف ولكننا نقول اذا اضيف التحرير الى عين كان ذلك
لان ذلك اشارة لزمه وتحققه فيصح وصف العين به ومعنى تصانها به خروجها من
ان يكون محلا للفعل شرعا ولم يبق محلا له وهذا لا ينسخ ولم يكره التوقف مع صحة
اضافة التحرير اليها ولا لاجار ايضا لانه ضروري يصار اليه عند تدبر العمل بظاهر اللفظ
فلا يجوز التوقف لاجار والتحرير هو المنع وهو نوعان منع الرجل عن الشيء كقولك لا تلامك
لانك هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل ان رفع الخبز من يديه
فاضافه التحرير الى الفعل كان من قبيل النوع الاول الى العين من النوع الثاني
فان عبد القاهر البغدادي ان لامة اجتمعت قبل هذه الحائفة من القدرية على تحرير وهي
الامهات والنيات من هذه الامة ويكفرون للتناول لها ويقولون انها حكمنا بكفره ثوابه
نصا لا احتملا لامعني واحدا وذكر صاحب الميزان ان المعتزلة انما انكرت حرمة الاعيان
اخرازا عن مناقضة مذهبهم القاسد لا في خلق ا فقال الجار عن الله تعالى يا انا ههنا
قبح وخلق القبح قبح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فقالوا لا فتح فيها فيرد عليهم الاعيان
المحرمة ان التحرير يستدعي حرمة المحرم فانكروا اضافة التحرير الى الاعيان قوله
ويتصل بما ذكرنا حروف التعالي فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وبعض المسالك مبني عليها
فلا بد من ذكرها اعلم ان لفظ الحروف يطلق على حروف التثنية التي هي اصد نواكيب الكلام
وعلى ما يوصل معنى لا فعال الى الاسماء وعلى ما يدل على معنى في غيره على ما فسر في
علم النحو اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور في هذا الفصل بطريق التعليل لان
بعضها اسما مثلا اذا ومتي وغيرها وحروف العطف اكثرها وقوعا فانها ابدا في
قالوا ولخلق العطف اي لخلق الجمع من غير تعرض لمقارنته كما زعم بعض اصحابنا
على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم البعض على اصله في حقيقته وكما زعم
بعض اصحابنا الشافعي وعند جميع ورعا لهما من ايمه اللغة والفتوى انها المطلق
العطف اجمع من قال بالترتيب بقوله عليه السلام حين سألوا منه عن السبي
بين الصفا والمروة بابهما قال ابدوا بها براء الله تعالى يريد به قوله تعالى ان

بناء

جواز
واحد
الامر
من
الامر
من
الامر

الصفا والمروة من شعائر الله قلوا بكن الواو والترتيب لما قال هكذا وما احتاجوا الى السوار
ايضا لانهم كانوا اهل اللسان ويقولون تعالى اركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود
بلا خلاف واستفيد هذا من الواو ويقولون عليه السلام من قال من الماع الله ورسوله
فقد اهتدي من عصا فقد عوي ليس خطيبا يقوم انت قل من عصي الله ورسوله
فقد عوي ولو كان للجمع المطلق كما افترق الحال بين ما علمه الرسول ^{صلى الله عليه وسلم} وبين ما قال ذلك العالم
ولكننا نقول هذا حكما لا بحرف الا باستفرا الكلام العرب وعندها لا يستفروا والتام في صريح
كلامهم يتبين ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب فان العرب تقول حاني زيد وعمر وفهم
من هذا اجتماعهما في المحي من غير تعرض لمقارنه ولا ترتيب لو كان للترتيب والمقارنه
لما صح ان يقال وعمر وبعده اذ قبله لانه حينئذ يكون تكرارا أو تناقضا ولنا قس قوله
تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطه لان عكسه في الاعراف لا اتحاد القصه ولان التام
والم ترتيب ومع القرآن فيلزم ان يكون الواو لغير الترتيب والقرآن دفعا للتكرار
لانه خلاف الاصل واما الجواب عن متمسكهم فلان البداء بالذكر في مصطلح الكلام
يدل على زياده عنايه بذلك الشيء فيظهر به نوع قوه صالحه للترجيح فلهذا ذكر
النبي عليه السلام بالتقديم فقال ابدوا بما بدا الله تعالى وصار الترتيب واجبا بقله
او بقوله لا بالنص وكذا قوله تعالى اركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب ما عرفناه
به كيف انه معارض بقوله واسجدوا ركعي وانما عرفناه بقوله عليه السلام صلوا
كما رايتموني اصلي او يكون الركوع مقدمه السجود على ما عرف فلهذا عرف الترتيب وكما
رده عليه السلام على الاعراب لم يكن لا فاده الواو للترتيب اذ لا ترتيب في معصيتهما
لعدم انفكاك احدهما عن الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى سبيل التعظيم **قوله**
وفي قوله لغير الموطوءه الى اخره هذا رد لما زعم بعض مشايخنا ان الواو للترتيب عند
اي حقيقه والتعارنه عندهما بل لبلله المسله وهي انه اذا قال لغير الموطوءه ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت الدار تطلق واحده عنده وتلتا عندهما فلول
يكن المقارنه عندهما ينبغي ان يقع الاول ^{في الجواب الثاني} والثالث لعدم المجد وعنده لولم

الواو

والقيام معودة الركوع

بكن للترتيب

بكن للترتيب لو فتن حمله كما علقن فقالوا في غير الموطوءه انما تطلق الي اخره ايج ليس
الامر كما زعموا بل الواو لمطلق العطف عندها صاحبا جميعا وانما الاختلاف في هذه المسله ما
على كفيه تعلق الثاني والثالث بالشرط لا انها او جنب الواو والمقارنه او الترتيب بل الواو
الاولي باعتبار موجب الواو لئلا يتخلل في المسله من عند اي حقيقه ذكر في الطلاق
متعاقبة وطالق الثاني والثالث حمله ناقصه فيتوقف على الاول لا محاله في افاده المعنى فيتعلق
الثاني بحد تعلق الاول فكان الا ولتعلقا بالشرط والثاني بواسطه والثالث بواسطتين
فادان تعلق بهذا الترتيب ينزل ذكره ايضا لان الجزا ينزل على الوجه الذي تعلق
وعندهما تعلق بالشرط بلا واسطه فكل كذا ينزل حمله وجود الشرط وذلك لان في
الحمله الناقصه الشرط كالمذكور مره اخرى انه قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق فيقع الثلاث بدخله واحده كما لو كور الشرط صرحا كما في الجامع الكبير
قوله واذا قال لغير الموطوءه الى اخره هذه المسله توهم ان الواو للترتيب فالح
الوجه بقوله انما يتبين بواسطه لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لصدوره من اهله في
محله وليس في الكلام ما يدل على القرآن ولا في اخره ما يخبر اوله ليتوقف الاول على الثاني
والثالث فيقع الاول ولذا الثاني والثالث لعدم محل الوقوع لا لفساد في التكلم ولا
لان الواو للقرآن قال ما ذكره الشافعي واحده من جنس واليه بن سعد وسبعة ^{ابن}
ابو ليلى تطلق لثلاث لان الجمع يحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال انت طالق لثلاث
ولكن هذا غلط لما بينا ان الواو لمطلق العطف لا للقرآن ثم على قول ابو يوسف فيقع الاول
قبل الفراغ عن التكلم بالثاني وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثاني لجواز ان يلحق
بكلامه شرط او استثنى فيعبر اوله وما قاله ابو يوسف لحق لان وقوع الاول لو كان
بعد الفراغ من التكلم بالثاني ينبغي ان يقع جميعا لوجود المحل مع صحه التكلم كما
قال شمس الاميه **قوله** واذا زوج استين الى اخره اذا زوج الاثنين
فضولي بخبر اذن المولي والزوجه ثم قال المولي هذه حره وهذه متصلا بواو العلم بطل
نكاح الثانيه كما لو قالوا عتقهما بكلامين منفصلين ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح
واحد منهما وهذه المسله توهم ان الواو للترتيب فقال انما يبطل نكاح الثانيه

٢٢

مسكين

الألوكة

لغوات محلا لاجازته لا لاقتضاها وللترتيب وكذلك ان عتوا لا ولي يبطر محلبة الوقت
 في الثانية يعني بعدما اعتقت الاولى في الثانية محلا للنكاح الموقوف لانه لا محلا لانه في
 متابعه الحرة حال توقف نكاح الامه فانه اذا تزوج امه نكاحا موقوفا لم تزوج حرة
 نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامه اصلا لان حال التوقف حال انضمام الامه الى
 الحرة والنكاح الموقوف معتبرا ابتداء النكاح وليس له الامه محلا لابتداء النكاح منضمته الى
 الحرة فلم يلد بطل توقف نكاح الثانية بعدما اعتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بهن
 بخلاف ما اذا زوج اخنتين في عقدتين بغير اذن الزوج فلهذه فقال اجزى نكاح هذه
 وهذه حيث يزوجا جميعا اذا اجازها معا ولو اجازها متفرقا بطل الثاني لان
 اخرا الكلام اذا كان بغير اوله يوقف اول الكلام على اخره كما توقف على الشرط والاسبق
 واذا لم يغير لا يتوقف ففي مسله الاختين اخرا الكلام بغير اوله لانه اذا لم يضر الثاني
 الجا لا ولي صح نكاح الاول ولو اضر اليها بطل نكاحها للجمع بين الاختين واذا انفصل
 به اخره سلب عنه الجواز فانه باخره يثبت الجمع وذا يبطل نكاحها فتوقف على اخره
 ليدل لا لاقتضاها والعطف القوان بخلاف ما اذا اجاز متفرقا حيث يصح نكاح الاول
 لان صدر الكلام يتوقف على الاخر الذي هو موقوف بشرط الوصل فاذا كان منفصلا عنه
 لا يتوقف **قوله** وقد تكون الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع
 الحال ان لا يدخلها الواو لا لا عراب لا يقتصر الكلام ان لا بعد ان يكون هناك تعلق ينظر
 معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تباول وشاهدوا الواو كان ذلك دليلا على تعلقها
 معنوي فدل لك يكون معنيا عن تكلف تعلق آخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة
 مستقلة بغايه غير متحدة بالجملة السابقة كما في الجا الموكدة وغير منقطعه عنها الجملة
 جامع بينهما كما ترى في نحو جاز يدور فرسه يغذو ويتسبط العذر في ان يدخلها واو الجمع
 بينهما وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو لان الواو مطلق الجمع والاجتماع
 الذي بينا الحال ودي الحال من محملاته فهو استعارتها لمعنى الحال عند الانجذاب
 ولذا ثبت هذا فاعلم انه اذا قال لعبد اد اتي القاء وانت حرا لا يجتوا الا بالاداء لان الواو
 للحال لا لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية لملييه والثانية اسميه
 خبرية وبهنيهما كالا لا تقطع فلا يحسن العطف لعدم الاتصال بين الجا المتبوع ولا

نكاحها

هذا ان الواو قد علم
 ان الواو لا يدخلها الواو
 كما في قوله لا يدخلها الواو

بشرط ان يكونا مقيدة
 بالشرط تعلقا بحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار اكتبه فانت حرة تعلقا بالملاق
 بالكون تعلقا بالدخول فصار كانه قال ان ادبني القاء فانت حرة فانت حرة بغير عامه الكتب فان
 قيل ما ذكره عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حرة فقتضي ان تكون
 الحرة شرعا لا اداء كما في قوله انت حرة وانت مريضة اذا نوي التعليق كان المرص شرعا
 للملاقاة عكسه ولذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء لان الشرط مقدم على الشرط
 لا محالة فلا يكون معلنا واذا انقضى التعليق كانت الحرية واقعة في الحال فلما الجواب عنه من
 وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو
 سابق في الكلام فيكون التقدير كقوله وانت موقوفة اي انت حرة في هذه الحالة وانما يحل
 على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء داخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح
 منه التخيير وليس في وسع المتكلم تخيير الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل
 بها هره ولا يمكن العمل بالعطف ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو متعده من الك
 والثاني في قوله وانت بمن الاحوال المقدره كقوله تعالي ما دخلوها خالدين اي مقدرين
 الخلق في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية
 في الحال فيكون معناه اد اتي القاء مقدر الحرية في حال الاداء فانت الحرية متعلقة
 بالاداء والثالث ان الجملة الواقعة حالا قابضة مقام جواب الامر بدلالة مقصود
 المتكلم ما خذت حكمه وبصير معنى الكلام اد اتي القاء نصحر حرا فحينئذ كانت الحرية
 متعلقة بالاداء وقيدانه اذا جعل الحرية حالا الاداء اي وصفه لا تسبق الاداء
 اد الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف **قوله** وقد تكون
 لعطف الجملة اي وقد تكون الواو لعطف الجملة لا كما زعم البعض انه للتنظير او
 للابتداء لا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه هالق ثلثا وهذه هالق فتعلق
 الثانية واحدة لان التشريك في الخبر انما كانت للافتقار فاذا كانت تامة فقد
 ذهب دليل التشريك وكذا في قولها طلقني وكذا في لعطف الجملة عند اي حنيفه
 رحمه الله حين اذا طلقها لم تحل له شي وقال ان الواو والحال بدلالة حاله العاوض
 اد الخلع عقد معاوضة فيصير شرعا لما بيننا ان الاحوال شروط فوجب لالف

يقضي

عليها اذا قلنا كما في قوله احمل هذا المعام ولكن دهره وكنه ان العطف حقيقة وحقيقة
 عليا الحقيقة واحد حتى يقوم دليل جارها ومعنى المعامضة لا يصلح معارضا لانه
 امر ايد في الملاق لانه يتفكر في المال اعادة الكوام الامتناع عن العوض في الطلاق
 والعتا بخلافه لا جاره لانها لا توجد بلونه بدليل ان العوض اذا دخله صار بها
 من جانب الزوج بان قال انت طالق علي الفاء والياء الى الفاء وانت طالق حتى لم يصح
 رجوعه قبل قبولها ولو كان معني المعامضة اصلها لما صار بينهما ولصح رجوعه كما في
 المكاح وسائر المعامضة اذا كان كذلك لا يصح معارضا لان العارض لا يعارض
 الاصل **قوله** والفاء للوصل والتعقيب بوجوب الفاء وجود الثاني بعد
 الاول بخبر من له ايدون تكا وللده بينهما قال عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والولاء
 فرع على ذلك لا يرى انه لا يغزي عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف
 كما في جواب الشرط بالفاء فعرفنا ان عرفنا المعنيين هو الاتباع ومعني قوله وان لم يفرق هو ان
 ضرورة التعقيب تراخي الثاني عن الاول وان قلنا لك التمران بحيث لا يدرك ان اوله يكون كذلك
 كان مقارنا وانقر ان ليس هو جيب له ومعني قوله فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى لا تراخي
 اي من غير ان تستعمل بينهما بعمل اخر او توخر الدخول في الثانية من غير ان تستعمل بينهما
قوله وتستعمل في احكام العلل اي لا جلا ان الفاء للتعقيب تستعمل في احكام
 العلل لانها مرتبة على العلل ولهذا التوالا اخر بحث منك هذا العبد بكل او قال الاخر فهو
 حر انه قول للبيع ويعتق لانه ذكر الحرية بحرف الباء عقيب الاعجاب وهي للترتيب ولا
 يتوهم العتق على الاعجاب الا بعد ثبوت الملك القبول فيلزم ذلك بطريق الافتضاء بخلاف
 قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى عملا
 لوجوب الاعجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الاعجاب لقبول البيع بان جعل
 انشا للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك **قوله** وتدخل على الاصل ان
 تدخل الباء على الاحكام اي لا حكم لها اخرها عن العلل ولا تدخل على العلل لا استعماله
 تاخرها عن الاحكام الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون
 لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حاله الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما
 يقال لمن في قيدنا لم اشر فقد ناك الغوثا اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء

م

بزمان

العلل اذا كان القوم

عليها اذا قلنا كما في قوله احمل هذا المعام ولكن دهره وكنه ان العطف حقيقة وحقيقة
 عليا الحقيقة واحد حتى يقوم دليل جارها ومعنى المعامضة لا يصلح معارضا لانه
 امر ايد في الملاق لانه يتفكر في المال اعادة الكوام الامتناع عن العوض في الطلاق
 والعتا بخلافه لا جاره لانها لا توجد بلونه بدليل ان العوض اذا دخله صار بها
 من جانب الزوج بان قال انت طالق علي الفاء والياء الى الفاء وانت طالق حتى لم يصح
 رجوعه قبل قبولها ولو كان معني المعامضة اصلها لما صار بينهما ولصح رجوعه كما في
 المكاح وسائر المعامضة اذا كان كذلك لا يصح معارضا لان العارض لا يعارض
 الاصل **قوله** والفاء للوصل والتعقيب بوجوب الفاء وجود الثاني بعد
 الاول بخبر من له ايدون تكا وللده بينهما قال عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والولاء
 فرع على ذلك لا يرى انه لا يغزي عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف
 كما في جواب الشرط بالفاء فعرفنا ان عرفنا المعنيين هو الاتباع ومعني قوله وان لم يفرق هو ان
 ضرورة التعقيب تراخي الثاني عن الاول وان قلنا لك التمران بحيث لا يدرك ان اوله يكون كذلك
 كان مقارنا وانقر ان ليس هو جيب له ومعني قوله فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى لا تراخي
 اي من غير ان تستعمل بينهما بعمل اخر او توخر الدخول في الثانية من غير ان تستعمل بينهما
قوله وتستعمل في احكام العلل اي لا جلا ان الفاء للتعقيب تستعمل في احكام
 العلل لانها مرتبة على العلل ولهذا التوالا اخر بحث منك هذا العبد بكل او قال الاخر فهو
 حر انه قول للبيع ويعتق لانه ذكر الحرية بحرف الباء عقيب الاعجاب وهي للترتيب ولا
 يتوهم العتق على الاعجاب الا بعد ثبوت الملك القبول فيلزم ذلك بطريق الافتضاء بخلاف
 قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى عملا
 لوجوب الاعجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الاعجاب لقبول البيع بان جعل
 انشا للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك **قوله** وتدخل على الاصل ان
 تدخل الباء على الاحكام اي لا حكم لها اخرها عن العلل ولا تدخل على العلل لا استعماله
 تاخرها عن الاحكام الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون
 لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حاله الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما
 يقال لمن في قيدنا لم اشر فقد ناك الغوثا اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء

الابشار

حقيقة

وبصير

وجوب

هذا هو الكلام

التراخي فيه ايضا فقد بين انهما يظهر اثره في الحكم دون الكلام
لا سيما في الكلام حقيقة فكيف يجعل اتصالا والعطف لا يجمع مع الانفصال فيكون لا
لفظا امرا على الحق اللفظي قول **هـ** حتى اذا قال نفي هذه الخلاف يعني اذا قال النفي
انت طالق ثم قال لو طالق او دخلت الدار فعهده يقع الاول ويلغو ما بعده كأنه سكت
عن الاول ولو سكت عن الاول وحقيقته يلغو ما بعده كلاهما هنا ولو قدم الشرط والمسند
حالها تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث عنده وعندهما متعلقان بالطلاق بالامر
في المسامحة اعني في تقديم الشرط وتأخيرها وينزل على الترتيب لان باعتبار معنى
يتعلق الكليات بالشرط وباعتبار معنى التراخي يقع مرتباً عند وجود الشرط فادان
موقوفه عند وجود كفع واحده في الفصيلين ولو كانت موقوفه يقع فيهما ولو كانت
عند التحليق واخر الشرط يقع الاول والثاني في الحال والوجود المحال به ويتعلق الثاني
بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث هذا عند اوجبه
يتعلق الكليات بالشرط **هـ** لا في قوله عليه السلام الى اخره
اذا نكح الكفاره بالمال قبل الختن لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام
من حلف علي من ذريه غيرها خيراً لم يكفر به منه ثم ليات بالذي هو خير بشرع الله
قبل الختن وما روي في روايه اخرى فليات بالذي هو خير ثم يكفر به منه محمول على
هذا علي الجواز ولما روي انه عليه السلام قال فليات بالذي هو خير ثم يكفر به
رتب والترتيب للوجوب في الشرع فحملنا اثره على حقيقته في هذه الروايه الاخرى
العمل فيها لان الامر بالتكفير يبقى على حقيقته اذ الكفاره واجبه بعد الختن
وهذه الروايه في الشرع فلا تعارضها الروايه الاخرى لانها غير مشهوره
الاسرار ولو صححت كان ترتيبها محمولاً على الواو لتعذر العمل بحقيقته لان الكفر
قبل الختن ليس بواجب بالاجماع **وا** هذا الكلام في الجواز ان قيل فيها ذكر ترك
حقيقته ثم وان كان فيه عمل بحقيقته الامر وفيها قلنا عكسه فيم تخرج ما ذكره
يكون وجوب الكفاره هو المقصود من سوق الكلام ان المقصود الا صلي من النكاح
والكفاره خلف عنه فحملنا ما هو راجع الي المقصود على الحقيقه او لي من عكسه
ذهبنا اليه ترك الحقيقه من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقته ثم وفيما ذهبن

لا يثبت

الشرط

منها

الحلل

سادس

الحقيقه من وجهين اما احدهما علمي لا باحه وترك العمل لا لاول ولا في التكفير
الصوره قبل الختن لا يجوز بالاجماع والامر بالتكفير يثبت مطلقاً غير مقيد كان ما قلناه
اجمع ان فيما ذهبوا اليه ترك الحقيقه بوجه اخر وهو انه عليه السلام علق التكفير
بالامر بالمحلف ورويه الختن خيراً وجواز التخييل عند فهم لا يتعلق بوجه الخيره اصلاً
واضاحنا ثم عجزنا عن الواو دون الفاء مع ان الفاء أقرب اليه لان الفاء وجوب
الترتيب ايضا فلا يحصل الغرض ولا يقال لما صار معنى الواو يعني ان يجوز كيفما كان
ولا مطلق العطف لانا انما حملنا على الواو ليعني الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف
ما كان لا يحصل هذا المقصود في حملنا مقيداً بترتيب الكفاره على الختن التميز خلاف
الاسرار في اصل اللغه وسمى القسم باليمين لانها فيهما يجمعون بايمانهم على التعالف وقد
سمى الجاهل عليه لتلقبته بهما ومنه الحديث واليمين مودته في جميع الدعاي كما في المقر
هـ وبلا ثبات ما بعده اعلم ان كلمة بل موضوعه للاضرار عن الاول وانفياً
كانا وموجهاً والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط نقول جازي زيد بل عمر وأولا
عمر وفاهما بغير ميم منه الاخبار على عمر وخاصة فلو قلنا جازي زيد بل عمر وتحد
وجهر احدهما ان يكون التقدير ما جازي زيد بل ما جازي عمر والثاني ان يكون المعنى
بما جازي عمر ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحده النفي معاً كما
قال الامام عبد القاهر وقد دخل عليه كلمه لا ما كيدا للنفي الذي تضمنته هذه الكلمه
والما مع الاضرار عن الاول ببلا اذا كان الصدر محتملاً للرد والرجوع فان كان
لا محتملاً ذكر ما رتب له العطف المحض فتعمل في اثبات الثاني مضموناً الى الاول على
سبيل الجمع دون الترتيب فادان الموقوفه انت طالق واحده بل ثنتين مطلقاً لانا
لان لا محتملاً بطل الاول فيقتضي خلاف قوله له علي الفدر وهو بل الفان فانه يلزمه
القال استحسننا لان المراد بهذا الكلام عادة تداركه بنفي انفراد ما اقربه أولاً
او ما اصله الا تري ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك في اصله لا يجمع
النفي والاثبات في شي واحد وذلك بالظاهر ان التدارك في هذا باثبات الزيادة التي
فيها اول الكلام تقديرها فانه قال علي القليس مع غيره ثم استدركه بقوله بل الفان
فانما تحتججه لا بالجناس وكما يقال جازي رجل بل رجلاً ستي ستور بل ستور

الامام

بينما

وقال في قوله ثلثة الاقوال القياس لان كلمة بل لا تستدرك الغلط بالرجوع عن
 الاول ورجوعه عن الاقرار بالانقضاء لقراره بالالفين على وجه الاقامة على الاول
 صحيح فيلزمه المالا كما لو قال الامراء انما هو واحد لا بد ثلثين ولكن انفقوا في الاول
 في الاعداد بان ينبغي انفراد الاول وقراره الثاني كما له بالا ولقد في الاخبار ممكن
 بينا واما الانشأ فلا يختم تدارك الغلط لانه اخراج من العلم الى الوجود ولا يصور
 الغلط فيه لانه بعد ما ثبت لا يمكن فيه فاما الخبر فيختم تدارك الغلط لانه الصلح
 والكلام فيمكن تداركه بالصدق وفي الكلام الطلاق من قبيل الانشأ فلا يصح رجوعه
 فتعلق ثلثا والاقرار من قبيل الاخبار فيختم تداركه لوقوع الخبر الموطوء انما هو
 واحد لا بد ثلثين يقع واحد لانه فضلا ثبات الثاني مقام الاول ولا يمكن لان المحل
 لم يبق بعد ما بان ثبات الاول **قوله** ولكن لا يستدرك بعد التفي اعلم ان الحكم
 به ما يقدر في الجملة قبلها من التوهم حقوقا كما رأيت زيدا ان عمره واقله توهم ان
 ان عمره غير مري فاذا انك هذا التوهم والفرق بينه وبين بل من جميع احكامه
 لكن يستدرك به بعد التفي خاصة بخلاف بل فانه يستدرك به بعدا لا بحاجته والتفي
 وهذا اذا عطف مفردا على مثله واما في الجملة فيسرك في جميعه بعد التفي والادب
 والثاني ان موجب الاستدراك بمدد الكلمة اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فليس
 من احكامه بل هو ثابت بليله وهو صريح التفي بخلاف بل فانه موجب وضعه
 الاول واثبات الثاني **قوله** غير ان العطف في اخره الاستدراك منقطع
 لكن من قوله ولكن لا يستدرك اي لكن العطف بطريق الاستدراك انما هو
 اساق الكلام اي مقامه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا
 ببعض غير منفصل للتحقق والعطف والثاني ان يكون محلا لاثبات غير محلي
 يمكن الجمع بينهما ولا يتناقض الكلام اوله فادانات احد المعنيين لا يثبت لانه
 فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مضافا فوات المعنى الاول وحده في بل
 عطف فاقربه لانسان فقال المقر له ما كان في لفظه لكنه لفلان اخرنا وصدق الكلام
 فهو المقر له الثاني وهو فلان وان فصل يدعي المقر الاول لان قوله ما كان في و
 نصيح يعني ملكه عن العبد فيختم ان يكون نفي عن نفسه اصلا من غير تحويل

اخر فيكون هذا رد الاول وارجح العبد الى المقر الاول ويختم ان يكون نفي عن
 نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويل لا رد الاول وقراره بصير قابلا له مقرابه لغيره فاذا
 وصله اي قوله لكنه لفلان كان وصله بيا انه نفاه اي الملك من نفسه الى الثاني لانه
 نفاه مطلقا واداء فصله كان هذا نفي مطلقا اي نفي عن نفسه اي المقر له الثاني اصلا
 لان نفي الى احد كلا او رده اخر الاسلام في اصوله ولكن فيه اشكال لان لكن المشددة ليست
 من حروف العطف بل من الحروف الناصية لكنهما لما اشتركتا في الاستدراك اوردته ومثال
 فوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن وهو ان الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاهما ما بدر
 فقال المولى لا يجوز النكاح ولكن اجيزه بما به وحسين او قال اجيزه ان زدني حسين
 ان هذا نسخ للنكاح وجعل لكن مستدلا به في فعله واثباته بعينه فلم يكن الكلام متصفا
 به لان فعل الاجازة واثباتها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرد العقد بقوله لا اجيزه ويبدو
 قوله لكن اجيزه بما به وحسين ابتداء بعد الانفساخ والمهر في النكاح من الزوايد حتى يصح
 مع سادته وفيه فلا يتغير العقد بغيره **قوله** لا واداء المذكورين اعلم ان
 لا يجوز ان اسمين او اكثر او يبين فعلين فيلزم والاحد المذكورين باعتبار اصل الوضع وقيل ان
 في الخبر للشك في الامر للتخير نحو هذا او ذاك اذا لا باحة نحو حارس الحسين او ابن
 سيرة فلهما السنهما واليه حال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكرنا ولا لان الشك ليس
 مقصورا حتى يوضع له كلمة لان الكلام وضع للافهام وليس في التسكيك افهام فلا
 يكون من مقاصد الانها في الاخبار ان يفضي الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن
 محاورهما في قوله جاني زيدا وعمره ومعلوم ان فعل المحي وجعل من احدهما عين لا تكرر
 لان تصور الفعل من غير المعين يكون القول مصافا الى المعين ولكن جملة السامع فوق الشك
 لغير ان التسكيك وقع اتفاقا لا قصدا وكل التخيير يثبت محل الكلام ايضا لانها اذا استعملت
 في الاقتضاء ولما احدهما غير معين والاثبات والانشاء لم يتصور في غير المعين فيثبت التخيير
 ضرورة التمكن من الاثبات والاثبات ولما لو اخبر احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة
 في ذلك لولا ان في الفصل ان او دامر دعائلا لاثباتها لتعليق الحكم باحد المذكورين وهكذا ذكره
 ابو علي الفارسي في الاصحاح **قوله** وهذا الكلام اي قوله هذا احرا وهذا قوله
 احدهما احرا انشا تحت المحرر اي انشا الحرية ويصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة عليه

في قوله لا واداء المذكورين اعلم ان
 في قوله لا واداء المذكورين اعلم ان
 في قوله لا واداء المذكورين اعلم ان

هذا هو الخبر الصحيح لا غيره

التخيير مفيد كما في الالف والالفين والالف الحاله والالف الوجه لزمه الاقل الاقل
في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهذا معنى قول الشيخ وفي النسخة من حجة القدر
ابو حنيفة حكيم من المثلث في هذه المسألة كلها لانه هو الواجب الاصيل في النكاح وانما يعقل
عنه اذا كانت التسمية معلومه قطعا ولم توجد فوجب المصير اليه وهذا معنى قول الشيخ
وعنه تجب من المثلث عندنا في حقيقته في مسله الالف الحاله والالفين في سنه ان كان من
المثل الفين واكثر فالحياره ان شاء اخذت الالف الحاله وان شاء كان لها الالفان في
سنه لانها التزمه احد وجهي الخط اما القدر اما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفه فوجب التخيير
وان كان من مثله اقل من قلة الزوج الحياره بينهما ايها شافوا **قوله** وفي الكهول
الي اخره اعلم ان الواجب في كفارة اليمين الواجبه بقوله تعالى فكفارة له اثم عشره
الاية وفي كفارة الواجبه بقوله تعالى ففديه من صيام او صدقة او نسك وفي جزاء الصيد
الثابت بقوله تعالى فجزاها قتل من النعم الاية واحدا من الجملة غير عزم والمكلف غير
في تعين واحد منها فعلا لا قولا عند جمهور الفقهاء ويسمي هذا واجبا مخيرا واذ عزم بعض الفقهاء
من العرايين والمعتزلة ان الكفارة واجبة عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب
باقيهما فمسكوا في ذلك بان الحياره لا شيئا غير عزم اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في كل
منها عينا او في واحد غير عزم او في الكل على سبيل الجمع او البدل لا وجه للاول والثالث لانه
خلاف الصيغة والاجماع وكيف التخيير فيها في الثاني لانه تكليفها هو غير معلوم
للمكلف وقت التكليف والتكليف بالجمع ولو تكليفها ليس في الوسع وهو باطل فتعين
الكل على سبيل البدل هو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية تجب على الكفيل
بطريق البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقيين تمسك الجمهور بان الامر بالاحوال
صح حتى لو ترك الكل لا باثر الا اثم الواحد ولو اتى بالكل ثابثا الواجب الواحد وذلك
بخالف الحد الواجب فتعين وجوب احل الاشياء كلها او لانها توجب جزاء لا بعينه
ولا يفسر منه ايجاب الجميع وهو جائز عقلا ودارد شرعا فوجب القول به وليس هذا
تكليف ما ليس في الوسع لقيام سبيل حصول العمل بالواجب عينا باختيار والمكلف مشدود
في الفعل وذكر كافي لسمه التكليف **قوله** وفي قوله تعالى ان تصلوا للتخيير **قوله**
ما ذكره الله اعلم ان هذه الاية للتخيير عندنا كذا الحسن والبراهير التخيير فوجب التخيير

هذا هو الخبر الصحيح لا غيره

هذا هو الخبر الصحيح لا غيره

في كل نوع من انواع قطع الطريق متشبهتين بظاهرهما ومانه للتخيير في اصل الوضع وعندنا هو
معنى لا يشاء ولا يابى دليلا على ان المذكور جزاء الحاربه فان الله تعالى قال انما جزاء الذين يقاتلون
الله ورسوله ايل ويا الله ورسوله والمراد محاربة المؤمنين فان محاربة في حقه محاربة
الله تعالى لان المناسق في القيا في امان الله تعالى ورسوله وحفظه متوكلا عليه والمقتضى
له كالحارب لله تعالى والمحاربة معلومه بانواعها عاده من خوف في الطريق او اخذ مال او قتل او
تدخل اخلها وهذه تفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزء متفاوته في معنى التشديد فوقع الا
بتلك المقارنة عن بيان تفسير الاجزء على انواع الجناية نصا وهذا التفسير ثابت باصل معلوم
وهو ان الجمله اذا قبلت بالجمله فيقسم البعض على البعض فليد ان انواع الجزاء مقابلة
بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزء اذ يستحيل ان يعاقب باخف
الانواع عند غلظ الجناية وباعظمها عند خفها والاحوال اربعة والاخرى كذلك كيف
وقد نزلت الاية في قوم هلال بن عوف هو الاسلمي فانه روي محمد بن الحسين عن ابي يوسف عن
الكوفي عن ابي صالح عن ابن عباس عن النبي عليه السلام وادع ابا برة هلال بن عوف هو الاسلمي
ان لا يعينه ولا يعين عليه فجا اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه
الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحل فبينهم ان من قتل واحدا للمار صلب ومن قتل
ولم ياكله المار قتل ومن اكله المار ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف يده لاجل
المار ورجله لا خافه السبيل ومن افرد الاخافه نفي من الارض اي جالس فيكون درود
السنة على هذا التقصيل سائر الامة الاية وانما وجب الحد على من قطع على اناس يريدون
الاسلام مع ان بنفسه الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج عن كونه حربيا ولا يجب الحد
على من قطع على حزبي وان كان مستمنا لان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون احكام
الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا اليك واحكام الاسلام وقيل جاءوا على قصد الاسلام
جامن دار الحرب على الاسلام فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب تقطع
الطريق على اهل الذمة **قوله** وقالوا اذا قال لعبد ودايته اي ابو يوسف وعبد
فمن جمع بين عبده ودايته فقال هذا جزاء وهذا الغا كلامه لان ما كان لاحد الشيئين كان
محلا لا يجاب باحدهما غير عزم واذ لم اكلهما محلا لا يجاب بغير المعين منه ما لا يكون محلا
صالحا له وبدون صلاحه المحل لا يصح الاجاب اصلا كما في اصول شمس الاية وهذا

فالمقتضى

كذا ذكره شمس الاية في اصول

يشير اليه لوني عبره بهذا الانجاب لا يقتضيهما ايضا لان اللغوا حكمه اصله
 في المبسوط انه يقتضيه اذ انوي قول **قوله** وعنده هو كل لكا ي عند ابي حنيفة
 اي الانجاب كل لكا يقتضيهما احدهما غير غير وان غير العين ليس محل للعتق ولكن لا مسلم
 انه لا تحتل العيين بل يقتضيهما فان المذكورين لو كانا عبيد من لهما اول الانجاب احدهما على
 احتمالا لتعير حتى وجب عليه التعيين جبر عليه كما في الاقرار وكما اذا مات احدهما او
 باعه يتعين الآخر للعتق ولو لم يكن محتملا كلامه لما اجبر ولم يقتضيهما اذا كان المصير محتملا محتملا
 عليه عند حد العمل حقيقة كما في قوله لا كبر سئامه هذا ان لا العمل بالمحتمل اولى من الاول
 ويلغو ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لعله هذا حرر سكت في عتقه **قوله** وهما انكر
 الاستعارة اي ابو يوسف وعمر بن محمد يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الانجاب
 المهر هنا الحكم الاصيل فيبطل المجاز كما في الاكبر سئامه **قوله** وتستعار للعموم فخصر
 عتقوا والعطف على ان كلمه او تستعار للعموم بدليل يقتضيه في قصير شيئا بواو والعطف على ذلك
 اذا كان في موضع النفي او في موضع الاباحه كقوله والله لا اكفر فلانا او فلانا حتى اذا كثر
 احدهما تحت ولو كلمه ما لم تحت الامر واحده كما في الواو وكانه جواب عن سؤال وهو ان
 يقال ما دخل كلام كل واحد منهما في العتق على سبيل الانفرد ينبغي ان يكون بينهما فحتمت
 بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحث بتعدد هتك حرمة اسرار الله تعالى
 ولم يوجلا هتك واحدنا نعر في النفي لان اولنا نداد احدا المذكورين غير غير كان من
 ضروره صدق الكلام اذا نفاه اتفاق الجميع ان كان خيرا كما في النكوه وان كان نهيا وليس
 في وسعه الانتها عن احدهما غير غير لا حصول الانتها عنهما جميعا ضروره فكان
 عاما فصارت شيئا بواو والعطف من حيث انهما منفيا وليس كهي الواو ولو كان كذلك لزم
 بكن كل واحد منهما منفيا على الانفرد بل على الاجتماع كالواو وكذلك يصير معنى الواو في
 الاباحه كما لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما وافاضا في هذا الموضع لا
 الاباحه هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شي غير غير بوجوب العموم ضروره الفكان
 من العمل اذا قال جالس الفقهاء او المحدثين فيهم منه جالس احدا الفريقين او كلمه ما
 ان شئت كما لو قال يا لواء ولكن تفارق الواو من وجه آخر وهو ان او تفيد اباحه الجمع واما
 الانفرد وفي الواو ولا تجوز الا الجمع **قوله** وقد تستعار عني حتى اعلم ان او

هذا هو الوجه في قوله لا يكلم احدا

للعطف كما مر بنا نه ويجعل عني حتى ولو الا أن اذا فسد للعطف لا خلاف الكلام بان يكون
 احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا تحتل الكلام ضرر الغايه
 بان كان محتملا للاعتداد والفرق بينهما ان حتى عني العطف دون الا ان الثاني ان في
 حتى يكون الثاني من الاول ولوعنده ولا يشترط هذا في الا ان وذلك مثل قوله تعالى ليس لكم
 الامر شيئا ويتوب عليهم قالوا اننا وهما عني حتى وقال ابن عيسى عني الا ان ومعناه
 على هذا القول ليس لكم الامر في عتق ابهم او استصلا حرم شي حتى يقع توبتهم او توبهم
 وما عليه لا تبليغ الرسالة والجهد حتى يظهر الدين وانما لا تحسن العطف لانه لا يحسن
 ان يعطف على شيء او على ليس لانه يصير عطف الفعل على الاسم والمضارع على الماضي
 فسقط حقيقته واستعير ما محتمله وهو الغايه لان او لما كان لاحد المذكورين كان احتما
 كل واحد منهما متناهما يتعين صاحبه فشا به الغايه من هذا الوجه فاستعين بها والكلام
 تحتلها لان في الامر محتملا للاعتداد ويجعل ان يتوب عليهم في معنى الغايه على معنى ليس لك
 من امرهم شي الا ان يتوب عليهم فتفرخ حالهم او يوزعهم فتشفي من قبل سبيل قول
 الايه ان النبي عليه السلام استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك ورواه لما شج رجله
 عليه السلام يوم راحل سبلا لاصحابه ان يدعو عليهم ويدعو على من يهلكهم فقال عليه السلام
 ما بعثني الله لعلنا ولا لمجانا ولكن بعثني داعيا ورحمه الله اهد قومي فانهم لا يعلمون
 فتزلت الايه ونهي عن سوا الهدايه ولما قيل ان يقول للعدو عن الحقيقة عند تعدد العمل
 ولم ينعقد ههنا لا تكفدر ان تعطف قوله او يتوب عليهم على ما قبله وهو يكتمهم ويجعل
 قوله ليس لكم من الامر شيئا اعتراضا والمعني ان الله تعالى ملك الاممهم فاما ان يملكهم او
 يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يوزعهم ان اصبروا على الكفر وليس لكم من امرهم شيئا
 انما انت عديم بعوث لا تدارهم او تنصبت توت اضمارا وتجعل ان يتور في حكم اسر
 معطون او على الامر اي ليس لكم من امرهم شيئا او من التوبه عليهم او من تعلقهم
 ونظيره من المسائل ما قاله اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار وادخل هذه
 الدار الاخرى ان او في هذه المسألة بمعنى حتى فحتمت بدخول الاول ولا ولو دخل
 الاخرى ولو لم يكن في بيته لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعدد العطف والكلام
 تحتل الغايه لانه تحررهم فحتمت على الغايه مجازا فيصير دخول الاخرى غايه لبيته

كلمة ٣
جزء ٢

ناد ادخلها انتم البهمن فلو دخل لا ولي جدد لك لم تكن شكا في عامه شروح الخاط
 الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النجاة فانه يجوز عندكم بالاول
 ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب ليحذف الثاني عليه حتى لو قال ادخل
 بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل مع ان في حكم الاسم
 وانصابه مهنه لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلا بد
 جعله معنى الغايه **قوله** وحتى للغايه كما في علم ان كلمه حتى وضعت للغايه
 في كلامهم واصليها كما لمعني الغايه وخلوصها كما في قال الله تعالى حتى مطلع الفجر وان
 افترقا باعتبار ان مجرور حتى يجب ان يكون آخر جز من الشئ او ما يلا في اخر جز منه نحو اكلت
 السمكه حتى راسيها ونعت البارحه حتى الصباح ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى
 نصفها او الى ثلثها لان ذا اليسر عشره ويط في مجرور الى وعند اكثر النحاه ان ما بعد حتى ليس بداخل
 فيها قبلها كما في الى وقد صرح في شرح الملحه فبقيل ما اكل الراش وما يثمر الصباح في سله
 السمكه والبارحه هكذا قاله ابن حني وابو نصر الصفا والامام البرزدي وعند الامام غير ذلك
 ان ما بعد حتى داخل فيها قبله نظر في المقصد وتابعه في ذلك جاز الله الا ان هذا لا يستقيم
 على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعض المذكور قبله يدخل تحتها ضرورة الغايه
 والا فلا وعلى هذا انصرف المبرر في المقصود ابن الوراق في الفصول والقرآن في المعاني وهكذا
 حكوا السير في ايضا **قوله** وقد تستعمل للعطف اعلم ان حتى تستعمل للعطف
 لمناسبه بين العطف والغايه وهو التوافق قبل المعطوف وقبل المعطوف وعليه وكذا النحاه
 تعقب للمعنى ولكن مع قيام معنى الغايه كقول العرب سقنت الفصا حتى القرى هذا مثلي
 يضرر لمن يتكلم من لا ينبغي له ان يكلم لعل قوله والاستثناء هو ان يرفع يديه ويظهر
 معاني حاله العذر والقرع جمع قرع وهو الذي يده قرع وهو ينسرا يضرب بخرج بالفصا
 فجعلوه عطفها هو غايه لانها الاستثناء باستثناءها فكانت حقيقه قاصره من حيث انها
 لم تخلص للغايه **قوله** ومواضعها في الافعال ان تجعل غايه معنى الى اي مواضع
 كلمه حتى في الافعال ان تجعل غايه معنى الى من غير ان تكون جملة مبتداه كقوله سرت حتى
 ادخلها او غايه هي جملة مبتداه كقوله خرجت النساء حتى خرجت هنذا وذلك لانها في
 الاصل للغايه فوجب العمد به مما امكن وعلامه الغايه ان تحتها الصل لا امتدادا بان صل

عليه

في جرح وقتل

فيه ضربه

فيه ضربه المدقه وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصباح في قوله ان لم اضربك حتى
 تصبح فان لم يستقم رأي فان لم يوجد احد المدعين المذكورين وكلاهما يحمل على المجازاه
 معنى كرمي لمناسبه بين المجازاه وبين الغايه لان الفعل الذي هو سلبه ينتهي بوجوه الجزا
 عاده كما ينتهي بوجوه الغايه وانما يحمل على المجازاه ادا صلح الصل سلبا ولم يصلح الآخر
 حتى لو صلح الآخر غايه مع كون الصل صالحا للسلبه يجعل للغايه خوان لم اضربك حتى
 تصبح فعدي جز ونظير ما لم يكن الصل قابلا للامتداد فلو لم يكن عدي حران لم يخبر فلان انما
 صندقت حتى يضربك فلا يجعل حتى هي للغايه لان الاخبار مما لا يتبدل فيقول عدي
 كي نادا اخره ولم يضربه بر في عيونه ونظير ما لم يكن الاخر صالحا لانها كقولك عدي
 حران لم اضربك حتى تضربني او تشقني فضربه ولم يضربه المضروب بر في عيونه ايضا
 لان الضرب ان كان فعلا مبتداه لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على
 الانتهاء بل هو داع الى زياده الضرب فيحمل على الجزا **قوله** فان تعذر ذلك حمل على
 العطف لاني ان تعذر ان يجعل الامر كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغايه
قوله وعلى هذا ما ساءلنا الزيادة اعلم ان محمدا رحمه الله ذكر في الزيادة ان في رجل
 قال لرجل عبده حران لم اضربك حتى تصبح او حتى تشقني يديا وحتى يشفع فلان او حتى يوط
 الليل ثم ترك ضرره قبل ان لا شيئا انه تحت لان الضرب تحت الامتداد بطريق التكرار فيجعل
 غاية حقيقه نادا امتنع عن الضرب قبل الغايه تحت لا في موضع يغلب على الحقيقه غرق
 فيزيد بتركه يعني العرف في الوراق ان لم اضربك حتى اقتلكا وحتى عوز فهدا حمل على الضرب
 الشديد باعتبار العرف ولو قال عبده حران لم اترك حتى تغدني فاناه ولم يغد له لم تحت لان
 قوله حتى تغدني لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زياده الاثبات فلا يمكن حمل على
 حقيقه الغايه والاثبات يصلح سببا والاعتدال يصلح جزا يحمل عليه حمل على فيكون المعنى
 لكي تغدني فكان شرط بره الاثبات على وجه يصلح سببا للجزا بالاعتدال وقد وجد ولو قال عبده
 حران لم اترك حتى تغدني عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح
 غاية للاثبات بل هو داع الى زياده الاثبات ولا يصلح اتيانه سببا لقوله ولا فعله جزا
 لاني ان نفسه لان المكافئ غير المكافئ في فلم يصلح للمجازاه محمدا على العطف المحض لتصح الكلا
 فكان شرط البر وجود الامر حتى اذا اتاه فلم يتغدا أصلا تحت ولو تغدي من بعد غير متغدا

معنى

في جرح وقتل

ان لم يكن كافيا في الفعل
وهو ان لا يكون

الاول
مكتوبه

عن البيهقي كذا استعمل للعلماء استعمل عني الفأدون والوا لان الفاعل للتعقيب فكان الفاعل
 بينه وبين الغاية اشد **قوله** ومما خرج من الجوف بالبالا لصاق وتضمين الاثنان او
 ومن خرج من الجوف في جرو والجر وسبقت حروف الجر لانها جزم معنى الفعل الاسمر او الاسمر الى
 الاسمر نحو من زبذبه من المال لزبذبه **قوله** اما الباء فلما لصاق بلامه استعمل الحرف فيه
 وهو قوي دليل في اللغة النصرية احكام الشرع ثم لا لصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا
 به فادخل عليه الباء فمما ملصق به والطرف الاخر هو الملصوق فدل كذا تضمين الاثنان حتى
 لو قال اشتريت منك هذا الجدر كرم من جنده جده يكون الكرم ثمتا فيصح الاستبدال به قبل
 القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او دينا كما في المبسوط خلا
 ما اذا اضاف العبد الى الكرم قال اشتريت منك كرم من جنده جده بهذا العبد فان الخطأ يكون
 سلكا حتى لا يجوز الاموجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض لان الباء للصاق فادارة
 بالكرم فقد الصق الكرم بالعبد الذي هو اصل في البيع اد المبيع اصل فيه حتى يشترط وجوده
 للحمية البيع والصاق الاثنان يكون بالاصول واليقين في البيع تبع حتى لا يشترط وجوده
 للحمية البيع بخلاف ما اذا لم يقرن بالكرم فانه يكون هو الاصل لانه اضاف البيع اليه فيكون
 مبيعا والمبيع الدين لا يكون الا سلكا فيلزم شرط تأجيله **قوله** ولو قال ان اخبرني
 بقدر فلان فكل اى لو قال ان اخبرني بقدر فلان فجددي حريقه على الحق حتى لو
 اخبره كاذبا لا يحتج بخلافه لو قال ان اخبرني ان فلانا قد قدم فمدا يقع على مطلق
 الخبر صدقا كان او كذبا لان في الاولى الشرط الاخبار الملصق بالقدم ولان الباء للاتصاف
 والصاقه بالقدم لا يتصور قبل وجود القدم فكان الشرط الاخبار بطريق الصاق
 فلا يحتج بالاخبار كذا بخلاف قوله ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحث بخود
 الاخبار صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر بنفسه وهو المفعول الثاني
 للاخبار فصارت كانه قال ان اخبرني خبر قدوم فلان والخبر اسمر الكلام اد اعلى امر كان او سيكون
 غير مضاف كنيته الى الخبر فكان شرط الحث نفس الخبر فيتناول الصدق والكذب وكلاهما
 قال ان خرجت من الدار والابا في قامت طالق يشترط تكرر الاذن بخلاف قوله الا ان آذن لك
 حيث لا يشترط تكرر الاذن لان الباء للاتصاف فاقضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار
 المستثنى خروجا ملصقا بادنه والمستثنى تكرر في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان

الباء

خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة والشرط في معنى النفي ادعنا لا تخرجي خروجا فصا
 عاما وكذا خرج كان بهذا الوصف صار مستثنى في سائر انواع الخروج كاخلا في الخطر فادا
 خرجت بغير اذن فمكتف بخلاف قوله الا ان آذن لك لانه تعذر الحمل هنا على الاستثناء العدم
 المجانسه لان الاذن غير مجاز في الخروج في كل مجازا عن الغاية بل بينهما من المناسب لهما
 ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء فالغاية قبلها وما قبلها ينتمي بها بعد **قوله**
 وفي قوله انت طالق عشيه الله تعالى اي لو قال انت طالق عشيه الله او بارأته او محبته او رضا
 لو تطلق اصلا لانه لما جعل المطلق ملصقا بالمشيه لا يقع قيل المشيه اد لا تحققوا الا لهما
 بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اد لا وجود للمشرط بدون الشرط غير ان التعليق
 عشيه الله تعالى بها لا يجاز لما عرف فلم يد لا يقع شيء كما لو قال ان شئت الله وكل لك ان تعلق
 بالرضا والمحبة لا يقال لولا الحمد الباء في مساله المشيه واخوانها على السببيه لانها قد تستعمل
 بمعنى السببيه لانه تعالى جزا بها كسداد كدما عصوا واد اجملت على السببيه تطلق في
 الحال كالموقال انت طالق المشيه الله تعالى لان التعليق يدل على تحقق الاتباع لا على انتفاءه لانا
 نقول الحمد على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى الصاق لان في الصاق معنى الترتيب
 لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق كما كسوف ما تألف الصاق به والترتيب الزماني
 في الشرط والمشرط من وجوه خلاف العلم مع المعلول لانها متقارنان زمانا **قوله**
 وقال الشافعي رحمه الله الى اخره قال صاحب المحصول الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه
 كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم يكون التبعيض خلافا للتحقيق لانا نعلم بالضرورة الفرق
 بين قولنا مسحت المند يد يد مسحت بالمند يد يد في افاده الاول الشمول والثاني التبعيض
 لمزيد يلزم مسح بعض الراسر وهو الذي ما يتناول له اسمر البعض فيكون نقدر الواجب
 بثلاثة اصابع او بربع الراسر زياده على النص بخبر الواحد ودلا يجوز ولا معنى لقول من
 يقول مطلق مسح البعض غير مراد لان ذلك يحصل بحسد الوجه ولا يتأذى به الفرض
 بالاتفاق فعرفنا ان المراد بعض مقدار ذلك مجمل فكان فعله بيانا لانا نقول علم
 الجواز لقوان الترتيب الواجب لا لعدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب راسه بالمسح
 بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعذبه عندنا لغوات الترتيب فكل اهما وقال الك
 رحمه الله الباء صله اي مزيدة زيدنا لك لان المسح فعل متعدي فكل الباء كقوله تعالى

تبنت بالدين فصار التقدير وامسحوا روسكم فيلزم مسح الكل ولكننا نقول اما القول بالتبعض
 فلا يعرف هذا اللغة كما قاله ابن جني والموضوع للتبعض حرف من فلو كان البيا للتبعض لكان
 الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعض مع انه للالصاق لكان مشتركاً ولا
 علمه واما الصلة فلان فيه الغا الحقيقة من غير ضرورة فحصل الباعلي حقيقة في هذه
 الآية وهي الاصل والتبعض فيها يثبت بطريق آخر لا بالبا وبان ذلك ان المسح لا بد له من
 الله ومحله اذا دخلت البيا في الاله كان الفعل متعدداً الى المحل مفحوماً به فيلزم واجمع
 المحل كقولك مسحت الحائط يدي لانه اضيف الى جملة وان دخلت في المحل في الفعل متعدياً
 الى الاله وهذا لا يقتضي الاستيعاب انما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كذا وبعضه كما في قولك
 مسحت يدي بالحائط وادانقر هذا صارت تقدير الآية وامسحوا ايديكم روسكم فلا يقتضي استيعاب
 الراس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس ولكن هذا الكلام يقتضي وضع اليد المسح
 على الرأس ودلك لا يستوعب الكعادة لان اليد لا تستوعب الرأس عادة فصار المراد به كثر
 اليد الاصل في اليد الاصابع فان ما بين الاصابع وظاهر الكفة يستعملان في المسح عادة
 فيكتفي بالاكثار الذي يحكي حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع فصار التبعض مراداً بهذا الطريق
 لا بحرف الباء كما زعم الشافعي لا يقال قد دخلت البيا في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم
 وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه لانا نقول ثلث استيعاب يهتدوا به
 المشهوره وهي قوله عليه السلام تعار يكفيك ضررتان ضرته للوجه وضرته للذراعين
 ومثلها يزداد على الكتاب فيه بحث يعرف بالناموس اعلم ان مشايخنا رحمهم الله في تقدير
 فرض المسح طريقين احدهما ما ذكرنا الثاني ان مطلق البعض لا يمكن مراداً لان المفروض
 في عامه الاعضاء بعض مقلد فينبغي ان يكون كذلك هيئتنا ولهذا الزاد على المقدار الذي قلناه
 لا يكون فرضاً بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضاً مطلقاً لوقع الزايد فرضاً على الآيات
 الثلث في فرض القراءة صار البعض محلاً فيتعرف في السنة وهي توجب ان يتقدم الربح على
 ما عرفنا لان في اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصم لا يسلم الاجمال
 في الآية وقال بلمطلق البعض هو الثابت بالنسبة وهو معلوم فلذلك اخبرنا في الاسلام
 هيئتنا الطريق الاول لانه اسلم **قوله** وعلى الاوامر كلمة على وضوح للاستعلاء
 يقال زيد على السطح وفلان علينا امير ومنه قولهم علي لان دين لان الدين يستعمل

ويصير المحل

علي

على من لم يعل الاستعلاء في لفلان علي دين في الابحار دون غيره فكان في مثل هذا الموضع
 الابحار باعتبار اصل الوضع فقوله الرجل لفلان علي الف تكون ديناً لان حقيقة لزوم الا ان
 فعل به الوديعه فيقول له علي الف وديعه لانه تحت الوديعه لان الحفظ يحجر عليه في الوديعه
 ثم انما تستعار البيا لان الزوم بيا سبباً لاصاق فان الشيء مني لزم الشيء كان ملتصقاً به لا
 محاله وان حروف الجر تنوب بعضها عن بعضها لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم
 وتستهمل ايضاً معنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلو بالشرط فيكون لا زماً عند وجوده
 فكان استعمالها في الشرط حقيقة فاد استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى
 الاستعلاء كالبيع والاجاره والنكاح كانت معنى البيا التي تصح بالمعاوضات لان المعاوضات تخلو عن معنى
 ما يليق بالمعاوضات وهو البيا بلين الحوض والمعوض من الزوم والاتصال في الوجوب ولا يتعدى الى
 الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتل بالتعليق بالخطوطا فيه من الثمان فحصل على ما تحتله
 نصيباً للكلام وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضاً والمنا
 عوضه فادان تطلق في الف درهم فطلقها واحده فثبتت الالف عندهما كما في قولها
 بالبركون الواقع بانيا وعند اي حقيقه الشرط لان الطلاق وان دخله المال قابل للتعلق ولم
 تنع بمعني المعاوضة صحة التعليق لانه تابع فيصير هذا منبهاً للملأ لتعلق المال بشرط الثلث
 بالتعليق لا لزام للمال بشرط الثلث فادخال الف الزوج امرها بان طلقها واحده لم يجز
 المال لعدم الشرط وهو الثلث ويكون الواقع رجوعاً عنده لانه طلاق بلا امر وتكون على
 معنى الشرط عنده لان اصلها الزوم فاستعير للشرط لانه يلازم الجزاء **قوله**
 ومن التبعض فاد اقال من شئت الى اخره قال المحققون من اعلم النحويين في الاصل لا بد
 الغايه خو سرت من البصره وكونها مبعوضه في اخذ من الدراهم ومبئنه في فاجتبرا
 الرخص من الاوتان ومزبده في قولك ما جاني من احد راجع الى هذا فان قولك اخذت
 من الدراهم اذ علي ان الدراهم موضع اخذ كذا ابتداء غايته وكل ما معنى قوله ما جاني من
 احد معناه من واجبه هذا الجدير الى قصاه وكل ما معنى قوله فاجتبرا اجعل مبدأ الاختار
 الاوتان فيكون معنى ابتداء الغايه مستفاداً من الجمع لكن قد يكون للتبعض في بعض المواضع
 وهذا هو المختار لان بعض الفقهاء وجدوها اكثر استعمالاً في التبعض جعلوها اصيلاً فيه
 وبما سواه دخيلاً واليه ما اخبر الاسلام وفي بعض نسخ اصول الفقهاء انما التبعض

تخل

من في

الاول

ما كود

والابتداء الغاية جميعا عند الفهم وكل واحد في موضعه حقيقة واما المسئلة فقيل بينها في بار
 العام في مسلة من تثبت من عيني عنقه **قوله** والي لانها الغاية هذه الكلمة
 لانها الغاية علي مقابلة من يقال سرت من البصرة الي الكوفة مقطوع سيرك ان البصرة مبداء
 ولدرك استعملت في آجال الموت لان اجل الديون غايتها ولودخلت في الازمنة فلا تكون
 للتوقيت وهو الاصل وقد تكون للتأجيل والتأخير ومعني التوقيين ان يكون الشيء ثابتا في
 الحال ويثبت بالوقت المذكور لولا الغاية لكان ثابتا فيما وراها ايضا كقولك اجر نكح هذه الدار
 الي شهر وتشرح ان يكون المعنى ثابتا بالالتوقيت ومعني التأخير والتأجيل ان يكون الشيء ثابتا
 في الحال ايضا كالبيع الي شهر فانه لتأجيل المكالبة الي مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة
 ثابتة في الحال بعد الشهر ايضا **قوله** فان كانت قائمه بنفسها اي موجوده قبل
 التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها الي المعنى لم تدخل الغاية في حكم المعنى لانه اذا كانت
 قائمه بنفسها لم تستتبعها المعنى كقولك لفلان من الحايط الي هذا الحايط لم تدخل
 الغائتان وان لم تكن ايوان لم تكن قائمه بنفسها فان كان اصلا الكلام اي صدر الكلام
 متناولا اي واقعا علي المعنى والغاية جميعا تدخل وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراها
 فتبقى الغاية داخلا كالمراق في قوله تعالى وابديكم الي المراق عند علمنا ان الثالثة لانها
 لولاه الاستوعبت الوطيفة كل اليداد اللفظ بينا ولا اليد الي الا باط وبعد ذكرها لا
 بينا ولما وراها فكان ذكرها لا سقاط ما وراها ولا يقال لا بد للمجاز والمجرور من متعلق
 وهو قوله فاعسلوا في هذه الاية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بذكر
 ولا مضمرا لانا نقول علو المجاز والمجرور والفساد فاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط
 دون مد الحكم فيكون غاية للاسقاط معني ومقصودا والعبرة للمعاني دون الطوارق
 ولهذا ذكر صاحب الكشاف في تفسير هذه الاية ان الي تغير معني الغاية مطلقا
 دخولها في الحكم وخروجها فامر بذكر الدليل **قوله** وفي النظر فلهذه
 الكلمة نجهل ما تدخل عليه طرفا لما قبلها كقولك زيد في الدار هذا اصله ثم قيل
 زيد منظر في العلم وانا في حاجتك معا علي معني ان العلم جعل وعاء لنظيره ونظيره
 وعلي معني انه صرف الغاية الي حاجته صارت كانهما قد اشتغلت عليه لعلتها علي
 قلبه وهما علي هذا مسايلا اصحابا فاد اقا غصبتك ثوبا في مند بل يلزمه كلامه

قوله فاعسلوا في هذه الاية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بذكر ولا مضمرا لانا نقول علو المجاز والمجرور والفساد فاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم فيكون غاية للاسقاط معني ومقصودا والعبرة للمعاني دون الطوارق ولهذا ذكر صاحب الكشاف في تفسير هذه الاية ان الي تغير معني الغاية مطلقا دخولها في الحكم وخروجها فامر بذكر الدليل قوله وفي النظر فلهذه الكلمة نجهل ما تدخل عليه طرفا لما قبلها كقولك زيد في الدار هذا اصله ثم قيل زيد منظر في العلم وانا في حاجتك معا علي معني ان العلم جعل وعاء لنظيره ونظيره وعلي معني انه صرف الغاية الي حاجته صارت كانهما قد اشتغلت عليه لعلتها علي قلبه وهما علي هذا مسايلا اصحابا فاد اقا غصبتك ثوبا في مند بل يلزمه كلامه

لا بد

لما

لانه ان يغصب ثوب مضرور في طرف لكنهم اختلفوا في حلفه واثباته فقال ابو يوسف ومحمد
 ما سواي قول الرجل انت لخالق في غدا وغدا حتي لو نوي اخره في قوله في غدا لا يصدق قضا كما
 لا يصدق في قوله غدا لان حلفه في اثباته في الكلام سوا اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة
 وخرجت في يوم الجمعة وقرأ ابو حنيفة رحمه الله بينهما وقال لو نوي جازالها يصدق ديانته
 وقضا في قوله غدا يصدق ديانته لا قضا لان النظر فاذا اتصل به القول بغير واسطه
 انما استيعابه لانه يشابه المفعول به من حيث انه صار مفعولا للقول منصوبا به الاثر
 انما اذا اشع في مثل هذا الطرف لم يقدر فيه حرف في آخر كرم المفعول به في جواز الاخبار عنه
 في الفعل في المفعول به كما لو قلت تسبعا سرت يوم الجمعة الذي سرت يوم الجمعة كما نقول
 في يومه زيد منظر في غدا ولم يجز ان نقول الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا انفصل به القول
 بواسطه حرف في انقضي وقوعة في جازا ليس من ضروره الطرفيه الاستيعاب فاذا ثبتت
 ذلك قلنا اذا قال غدا ونوي اخر النهار لم يصدق قضا لانه يقتضي استيعاب المطلق جميع الغل
 ولا بد من ان يكون واقعا في اوله لمحصل الاستيعاب فاذا نوي اخر النهار فقد غير موجب
 كلامه اليما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضا ولكنه يصدق ديانته لانه نوي بمحمل كلامه ولو
 قال في غدا فموجب كلامه الوقوع في جز من الغد ميمير واليه ولاية النقيض فاذا نوي اخر
 النهار كان تثبته تعينا لما ايمسه لا تغييرا فيصدق قضا وديانته راد اليه يومه شيئا كان
 الجزا لا ولعدم المزاحم والمستحق فلذلك يقع فيه وكذلك مثله قوله ان صمنا الدهر انه يقع
 علي صور الابد لو قال ان صمنا في الدهر يقع علي صور ساعه يعني ان ينوي الصوم الي الليل في
 وقته ثم يقهر بعد ذلك **قوله** اذا اضيف الي مكان يقع اي اذا اضيف المطلق الي المكان
 ان قال انما سالت في الدار او في الطلقة في الحار حيثما كان تناولا اختصاصا للمطلق بالمكان
 لان يضم الفعل ان اراد بقوله في الدار في دخول الدار في زيد يصير معني الشرط ولا تطلق
 في الحالة لا ذكر المحل اراد الحار وذلك من انواع المحار فيصح ارادته وتصير في معني الشرط
 لان الرجل لا يصلح طرفا للملاق علي معني ان يكون مشاغلا لانه عرص لا يفتي بتعد العمل حقيقة
 فيجعل مجازا للمعني المقارنه لان في الظروف معني المقارنه فصار معني مع فتعلق الملاق
 بالاحول لانه لا يكون شرطا محضا حتي يقع الملاق بعد الدخول بل يقع معه فليقال

قوله في غدا
 في قوله في غدا

الحقيقة

لحمه الاستحالة يأتي في باب البيان ان شاء الله تعالى قول **منها** حروف الشرط اي
 ومن حروف اللغاي حروف الشرط اي كلمات الشرط او الفاظ الشرط ونسبتهما حروفا باعتبار
 ان الاصل فيها كلمة ان وهي حروف وان اصلها لانه اختص بعني الشرط ليس له معنى اخر
 بخلاف ما والفاظ الشرط قول **وانما** تدخل على امر معد وراي تدخل حروف ان على كل
 معلوم لانه للمنع او الحيل والمانع عن الوجود والجملة عليه لا تحقق على خطر اي مردود
 ان يوجد وان لا يوجد وهو احتراز عن المستقبل وعن الفعل المحقق لا محالة كحي الغد بالنظر
 الى العادة ولهذا لا يجوز ان يقال ان جاغدا او طلعت الشمس اخرج لانها طالع حرك
 او لم يخرج كذا قاله عبد القاهر ولا تدخل على الاسماء لان معنى الخطر في الاسماء لا
 ولهذا قلنا اذا قال امراته ان لم املفك فانت طالق قلنا لم تطلق حتى يموت احدهما
 قبل ان يطلعا لان ان للشرط المحض وان جعل عدرا يقع الطلاق عليها شرطا
 ولا يتحقق بوجود هذا الشرط ما بقيا حيين ثم ان مات الزوج تطلق قبل موته
 لان الشرط يتحقق فيها فاذا لم يدخلها فلا ميراث لهما لان امرأه الفارضا تزاد
 في العدة وان دخلت بها فلها الميراث لو وقع الطلاق عليها قبل موته باختياره وهو ترك
 التطلق فصار فارا فتزاد في النوازل لا تطلق عوتهما لان الياسر ما يحصل موتها
 قبل موتهما يتصور التطلق من الزوج فوجد الشرط عند انقضاء محل الطلاق بخلاف
 الزوج قاله كما اشرف على الهلاك وقع الياسر عن التطلق منه والصحيح ان موتها
 كونه لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حيوتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر
 من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمعلق يقع والمعلق كالمرسال حكما لا
 فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسال فلهذا يقع للمعلق وان كان لا يقدر على الارسال
 في هذه الساعة اللطيفة ولا ميراث للزوج منها لانها باقية قبل الموت فلم يبق بينهما
 عند الموت كذا في المبسوط قول **واذا** اي اخره ان اذا من الظروف والاراء طرفها
 وهو مضاف اليها الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه لا استقبال وقية ابهام فاسب
 المجازاة ان الشرط لا يكون الاستقبال المحمول الشان لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون
 ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية وانه قد يكون ظرفا غير متضمن لمعنى الشرط كما في قوله تعالى
 واللباد ان يغشي فجاء بها اي بكلمة اذا مرة كعني تستعمل الشرط وترتب عليه الجزاء

اعلم

تستعمل الوقت مرة والحاصل ان اذا مشترك بين الوقت والشرط عند الكوفين فاذا استعمل
 الشرط لم ينفذ فيها معنى الوقت فصار عني ان واليه ذهب النحوي رحمه الله وعند البعض
 في موضع الوقت تستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كعني واليه ذهب ابو يوسف ومحمد
 لما قالوا امراته ان لم املفك فانت طالق لا يقع الطلاق عند اي حنيفه ما لم املفك كما في قوله
 ان لم املفك وعندهما يقع اذا فرغ كما في قوله مني لم املفك فانت طالق لهما انه اضاف الطلاق
 الى وقت خارج عن التعلق وكما سكت بوجد كذا الوقت فتطلق وله ان اذا استعمل الوقت كقول
 الشاعر اذا نكح كريمة ادعي لهما وادخلنا سر الجيسر يدعي خذ بئني تستعمل للشرط الحاضر
 كقول الشاعر واد اصبك خصاصة فجملة وعناه ان تصبك للجور الفاء في جملة وفيه خصوص
 بان ولا تدخل في مني كذا قبله فيه نظر ولان اصابه الخصاصة على خطر الوجود وليس بكاينة
 ولا ما يتصور بكلمة اذا اذا كانت عني الوقت فاما تستعمل في الامر الكاين والمستقر الذي لا
 ريب فيه عاده او شرعا نحو محي الغد والقيام والصلاه فلو بقي فيها معنى الوقت ما جاز استعمالها
 في الامر المتعدد بخلاف مني فانها تستعمل في الامور الكاينة واد اثبت الوجه بان في اد اعلى التقا
 اعني الوقت والشرط الحاضر كما بينا فان جعل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في
 ان وارجل على الوقت يقع في الحال كما في مني فلا يقع بالشك والحلاف فيها اذا لم يوشى اما اذا
 لم يولد لهما لم يولد على ما نوي لانفاق اذا ما مثله الا ان دخول ما تحقق معنى المجازاة بانفا
 التحويل يسمى ما هذه اما المسألة يعني تحول الكلمة التي لا تعمل فيها بعد عاملة فيه قوله
 انما انتم اكرمكم كما هي التي تسلط اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجذر غير عاملة في خطه
 ملحوظا من حروف المجازاة عاملة عنزلة مني وعند بعضهم ما في اذا عاملة كذا في كتاب بيان خفائق
 الحروف ومنه للوقت المسمى في اصل الوضع لكن لما كان الفعل يلزمها جعل الشرط ولزم
 فصار المجازاة وجزم بها ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوق الطلاق بقوله مني لم املفك
 او مني لم املفك فانت طالق عقيب اليقين لوجود وقت لم يطلعهما فيه وكما امرت بالاستقرار
 للشرط وقد مر ما جئنا في الفاظ العموم قول **وروي** عنهما اي عن ابو يوسف
 ومحمد اعلم ان لو فيه معنى الشرط لان معناه تعلق اجلي جليتين لا خري علي ان تكون
 الثانية جوابا للاولى كذا ان تحول الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو جعله للمضي
 فان كان مستقبلا وهو معنى قوله لم يولد لا متنازع الشيء لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق

اي انما اذا الوقت مر
 والشرط مر

لان

الاولى
 في كتاب بيان خفائق

هو العدد تعلق اصله بالمشبه بخلاف كيف فلما كانت للعدد المبهمة صار عامة فكان لها ان
تتشا الواحدة او الثنتين او الثلاث واما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت فتقبلت المشبه بالمجلس
الجماعي اشير في شرح الجامع **قوله** وحيشواين اسمان للمكان اي المكان المبهمة
وبها المشابهة بها بالغايات لانها المبهمة **الامثلة** الى الجملة والضم والكسر والفتح لغو
في حيث لهما الضم ولشأن فيهما الغايات واما الكسر فلا لئلا السالكين واما الفتح فلا لئلا
الكسرة مع الياء فاذا قال انت لما تو حيث شيتا واين شيت لا تطلق قبل المشبه وتوقف
بالمجلس لانها من طرف المكان ولا انصار للملاقاة بالمكان فيلغو ذكره وسبق ذكر المشبه في
الطلاق فيقتصر على المجلس ولا يقال اذا لقاك هو المكان يعني قوله انت لما تو حيث شيتا فيرفع
في الحال كما في قوله انت لما تو دخلت الدار لا تقول لما تعذر العذر فيقول فيقول لما تعذر
لحرف الشرط لعمارة كتهما في الابهام والاستعارة اولى من الالفاظ ولا يقال لما لا يجوز
اذا دمتي حتى لا يسهل القيام عن المجلس كما في ادا ومني وفيه رعاية معني الظرفية لا ان تقول
لما جعلناهما مجازا لمعني الشرط في قوله مجازا حرف ان اولى اذهما الاصل في باب الشرط وما
وراه ملحق به كما في النوايد المبهمة ولما قيل ان يقول لما جعل مجازا لمعني الشرط الذي
فيه جهة الحقيقة اولى **قوله** الجمع المذكور ذكر شمس الابهة من جملة حروف
المعاني الموضوعه لعلامة الذكور والاناث يعني لومه في الغائية والمخاطبة وبين العلماء اخلا
في فصل منها وهو ان اللفظ بعلامه الذكور مطلقا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط
ولا يتناول الاناث المنفردة وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله يقول لا يتناول الاناث الا
بدليله لو ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة بالاتفاق قالوا لان كل علامة تختص
بغيره باعتبار اصل الوضع فهو الحقيقة والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته واستدلوا
بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات فلو كان قوله ان المسلمين يتناول الفريقين لكان ما
بعده توكارا بلافايده وقيل في سلبه قوله ان النساء شكون الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن فانزل الله هذه الآية فلو كانت صيغة الذكور تتناول
مع الرجال لم يكن لسؤالهن معني وقد كثر اهل اللسان ولكننا نقول من عادة اهل اللسان تغليب
الذكور على الاناث في الحكاية اذ اذخا النساء اللذكور كما ان اتباع المهر في اصل الخلق
ما قلنا قوله تعالى وما ظلمنا انفسنا والقابل آخر وجو او اما قوله ان المسلمين والمسلمات

الشرط
الحروف

الاية

فلما

مطهرين طوبى من علي ما ذكر في سبيل نول المايه وقد عرفنا دخولهن واعتقدنا الوجوب
عليهن كما على الرجال واما حللن التخصيص بالذكر ففي ذلك نزلت لايه وعلى هذا الاصل
السنة المأخوذة في المتن **قوله** واما الصريح فكلما اراد بالظهور البين الانكشاف
الظاهرية احتراز من الظاهر وقيل لا بد فيه من قيد اخر وهو بالاستعمال او بالعرف
ليتميزه عن النقص والمفسر واليه اشير في الميزان لان الشيخ تركه للدلالة مورد التفسير
عليه اذ هذا التفسير في بيان وجوه الاستعمال وقيل لا حاجة الى ذكر هذا القيد
لان تمام الانكشاف يحصلنا لتخصيص والتفسير كما يحصل بكتفه الاستعمال فعلى هذا
يدخل الضرر والمفسر في التعريف ولكن لا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل
يجوز الظهور واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشمس الابهة ولكن اشترط الاستعمال
ايحى بدلالة مورد التفسير **قوله** وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بالشك
يعين الكلام اري بنفسه وقبامه مقام معناه اي قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه
الذي دل عليه سوا كان حقيقته او مجازا حتى استغني عن الغرضه اي من غير نظر الى
ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد فاذا اضاف الملاقاة والفتاق الى المحل فبأي وجه
اذا فيها يثبت الحكم حتى لو قال يا حريه لقا او غير ذلك يكون ايقاعا قوي او لم يبرح
وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فحري على لسانه انت لما تو وانت حر بشت الفتاق
والفتاق اما لو اراد ان يصرف الكلام اليه عن موجهه الي محتمله فله ذلك بانه لا قضا
قوله واما الكناية فما استلزم المراد اي استلزم الاستعمال وقال القاضي ابو زيد
في كلامه تحتل وجوها يسمى كتابه فيدخل فيه المشكل والمشتكر وامثالهما ولكن الصحيح هو
الاول لما ذكرنا من دلاله مورد التفسير **قوله** مثلا فتقال الضمير فان هو مثلا
لا يميز بين اسير واسير الا بدلالة اخرى ولا يقال فتقال الضمير كناية بالوضع لا بالاستعمال
وقد شرحت قيد الاستعمال في تعريف الكناية فكيف يدخل فيها لانا نقول انما وضعت
لستعملها المتكلم يهتدي الكناية اذا اراد ان لا يصحح با سر زيد مثلا فيقول انما كناية
فلما استعمل ذلك ان اللفاظ الموضوعه لا تكون حقيقته قبل الاستعمال فكذلك الضمير فكون
داخله في التعريف **قوله** وحكمها اي حكم الكناية ان لا يحجب العمل بها الا بالابهة
او ما يقوم مقامها من دلاله الحال **قوله** وكنايات الملاقاة سمي النفي اللفاظ التي لم

تعارف بها ايقاع الملاقاة بان طريق الحجاز لا يطريق الحقيقة لان الكايد الحقيقة مستر
 المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستغرقة على السامع لان كل واحد من اهل اللغة
 يعلم معنى البان والحول والنية ولكن باعتبار معنى التردد فيها متصل بهذه الالفاظ لا يحفل
 ان يرد فيها البينونة من جهة الخبرات او جهة القراة او من جهة النكاح شائعت الكايات ففسرها
 بذلك مجازا ولعلها الايهما او احتيج اليه فادان التردد بفيه الملاقاة وجب العمل بوجاهتها من
 غير ان تجعل كايه عن صريح الملاقاة ولذلك يقع فيها البان كما يدل عليه معانيها وهو مدبر على
 وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وقال الشافعي الواقع بها طلاق رجعي وهو مدبر عن عمر وعبد الله
 بن مسعود رضي الله عنهما وهذا الملاقاة راجع اليان ما يملك الروح ايقاعه نوع واحد عنده
 وهو الملاقاة فاما ايقاع البينونة فليس من ولايته وانما يقع حكما لسقوط العدة او لتبطل العدة
 الغلظة او لوجوب العدة لان الله تعالى ذكر الملاقاة بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكره
 ببدل ولم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبيّن انها لا تحل له بعد فاشان الملاقاة القامع بغير
 بدل يكون على خلاف النص اذا لم يكن في ولايته ايقاع البان عينه كانت هذه الالفاظ كبايات
 عن الملاقاة فيكون الواقع بها راجع وعندنا الملاقاة نوعان رجعي وبان نكاحا يملك الزوج
 الرجعي يملك البان لا يملك البان تصرف في ملك النكاح كايقاع اصل الملاقاة وذلك لان الملاقاة
 انها صار مملوكا بالنكاح الحاجة اليه بقية عن عمره المالكه ذلك الملاقاة والابانة جميعا
 ولذا يملك الاعتياض عن ازالة الملكة انما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة
 مملوكه له فادان كان كذلك وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها لا ضرورة في العدة
 عن حفايقها فلان كان الواقع بها بواين وما استدركه الخصم راجع اليان لا دليل
 على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اتينا الدليل على ذلك

من

حقيقه

الح وانه واحدة

قوله

الاقتضالا انه لا يتصور عدلا لا قرا الا بتقدم الملاقاة فقدم الملاقاة عليه ضرورة صحة
 الامر والصدور ترفع باصل الملاقاة فلا حاجة اليها ثبات وصف زيد وهو البينونة فيكون
 القامع بها رجعا ولا يقع أكثر من واحد وان نوي طائفا وقيل لا يجوز بطريق الاستعا
 لطلاق لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضا ادلا بد للمقتضي من الوجود ولا وجود للمقتضي
 هذا وهو عدلا فزاله غير ثابت قبل الدخول انصر الى اجماع فحل مستعارا عن الملاقاة
 لان الملاقاة سبب لوجود الاعتذار واستعير الحكم بسببه ولا يقال كيف جاز استعاره
 الحكم بسبب وقد انكر سببها فيما تقدم لانا نقول ان السبب اذا كان مختصا
 بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين غير غزله العلة والمعلول وهنا كل لكل لان الملاقاة
 على ما عليه الاصل حقيقة للعدة او نقول المراد من السبب العلة والملاقاة علة لوجوب
 العدة في وضع الشرع ولا يقال العدة توجد دون الملاقاة كما في امر الولد اذا اعتقت
 وكما بعد الوفاة والوفاة ليس بطلاق لانا نقول طائفا صارت امر الولد فرأى ان اخذت حكم المملوك
 واخذت حكم الفرائش شيئا بالطلاق فاجبت العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب
 بالوفاة تربية زمان مقدرا لا اعتذارا لقرا التايت بقوله اعتدي وكلامنا فيه وكذلك
 قوله استبري حتى يحكم بك قوله اعتدي لا نه غزله التفسير لقوله اعتدي ادهو تصدح عما
 هو المقصود من العدة الا ان لم يسل استبرأ حتى ان يكون للوطي وطبسا الولد محتمل
 ان يكون للزوج بزوج اخر فاحتاج اليه فادان وجدت النية ثبت الملاقاة بعد الدخول
 اقتضا وقبله استعاره كما بينا في قوله اعتدي وكذلك قوله انك احده في انه يقع به الرجعي
 ولا يقع به أكثر من واحد وان نوي وعند الشافعي رحمه الله لا يقع به شي وان نوي لان
 واحده صفة للمراه وهي لا تملك طائفا فلو ثبتت نية كما اذا قال لها انت فاعقد نوي الملاقاة
 لا انا نقول يجوز ان يكون واحدة نعتا لها ويجوز ان يكون نعتا لتطبيقه بطريق الخط والموصوف
 وانما الصفة مقامه ايجان فان ملقة واحدة فلا يقع الملاقاة بدون النية فادان نوي
 صا كان قال انت ملقة واحدة ولو قال هكذا يقع واحدة رجعيه فكل اذا قال انت
 واحدة ونوي الملاقاة وعنه بعض مشايخنا رحمه الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان
 نوي لا يملك فصل نعتا للطلق وان نصها بالطلاق من غير نية لا نصها نعتا للملقة
 وانما سكن الماهي فاحتاج اليه والنية والمخار ان حكم الكلا واحدا في الاحتياج اليه

ثبوت المقتضي

قوله في قوله لا يجوز

لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب **قوله** والاصل في الكلام الصحيح
 لان الكلام موضوع للفهم والصريح هو الثابت في هذا المقصود والكناية فمهمه في هذا النوع
 لتوقف حصول العلم فيها على التبيين فكان الصريح هو الاصل **قوله** وتظهر هذه التفاوت
 ايجازا في الذي بين الصريح والكناية فيما يندرج في الشبهات مثل الحدود حتى ان المقر على
 نفسه ببعض الاسباب للوجه للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فادرا
 قال جامعته فلانه اذ واجهتها او وجعها لا يحل ما لم يذكر اللفظ الصريح فادرا
 جامعته فلان جماعا حراما او قال لرحل فحيز بطلانه او جامعته لا يجبر عليه حد القذف
 لانه لم يصحح بالقذف **قوله** واما الاستدلال بعباره النص علم ان عند التبيين
 الاستدلال بالحق والاربعه من اقسام الكتاب تسامح لكونه ليس من الكتاب بل هو صفة
 المستدل لكونه لم ينفذ اقسام الكتاب بدونه عده من اقسامه تسامحا والاستدلال بالانقال
 الازم من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا والعباره كنهه نفسه بالروا
 يقال غير ذل الرقبة اعجزها عباره اي فسترها ويقال غير ذل فلان اذا انكلمت عنه فسميت
 الالفاظ الدالة على العباره لانها تنقسم ما في الضمير والنص بطون على كل ملفوظ مع يوم المعنى
 من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او غير ظاهري عند الاصوليين اعتبارا للغالب لا عامة ما ورد
 من صاحب المشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في هذا القسم دون ما تقدم تفسيره
 حتى كان التمسك في اتيان حكم بها هرا ومفسر او خاصا وعام او غيرها استدلالا
 بعباره النص **قوله** فهو العمل بكما الضمير في له راجع الى ما وقوله سبق الكلام
 له تعرض لجانب اللفظ واراد بالعمل على المجتهد كما قيل في الصلوة فرضه بقوله تعالى
 افهموا الصلاه واتقوا حرمان بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والمراد من كون الكلام مسوقا
 ان يدرك على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا وفيما سبق في بيان النص الظاهر
 المراد من كونه مسوقا ان يدرك على مفهومه مطلقا مع كونه اصليا والمراد بالسوق الاصلي
 ان يكون سوق الكلام لاجله كالعقد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا به وبالسوق
 الغير الاصلي ان يكون المتكلم قصد التكلم به لا فائدة معناه ولا يكون ذلك مقصودا اصليا
 كما باحه النكاح من هذه الابه **قوله** والاستدلال باشارة النص فهو العمل
 بما ثبت بنظمه لثقة اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان ولكنه غير مقصود ولا سبق

انتم
 ٢٤
 في قوله تعالى ولا تقربوا الزنا والمراد من كون الكلام مسوقا ان يدرك على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا وفيما سبق في بيان النص الظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدرك على مفهومه مطلقا مع كونه اصليا والمراد بالسوق الاصلي ان يكون المتكلم قصد التكلم به لا فائدة معناه ولا يكون ذلك مقصودا اصليا كما باحه النكاح من هذه الابه

له النص وليس لها من كل وجه اي لا يفهم بنفس الكلام في اول السماع من غير ما لم يقوله
 تعالى وعلى المولود له زرعته وكسوته من سبق الكلام لا يجازي فقطن على الوالد فيه اشارة الى
 ان النسب الى الاب لا انه نسب اليه بلام التعليل لانه يوجب الاختصاص فدل على كونه اخا بالولد
 وبالا جاع لا يصير احق به من حيث الملك لان المولود لا يصير ملكا لابه فلما صار احق به
 نسبوا لاه لانه ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويورث منهما كما يورث من الامهات فبالاختصاص
 بالاب لا ما نقول فابده تظهر في الامور التي تميز بها بين نسب ونسب كالامه الكبرى
 والكناه واعتبار ميراثه في غيرهما جازا بالاب دون الام **قوله** وهما سواء اي
 الجارة والاشاره سواء في الجاه الحكم اي في اثباته الا ان الاول اي الجارة احق عند
 التعارض من الاشاره وتظهر بعارضها قوله عليه السلام في النساء من باقعات
 العقد والدين فقل ما نقصان دينين كان تفقدا حو من شطرد هرها اي نصف عمرها لا تقو
 ولا تقلي سبق الكلام لبيان نقصان دينين فيه اشارة الى ان الحيض خمسة عشر يوما كما
 ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روي ابو امامه الباهلي عن النبي عليه السلام انه قال
 اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عباره فرجحت على الاشارة والجواب عما تسك
 به الشافعي ان المراد من الشطر البعض لا النصف واجاب بالامام محمد بن عمر النسبي عن هذا
 بان اعمار الامه على ما عليه الا عمر الاغلب ستون سنة وخمسة عشر سنة مده الصبا وثبته
 العمر ثلثها في الاغلب خمس عشرة سنة وثلثها عشرين فاستوى النقصان في الصور
 والصلاه وتركها من هذا الوجه او يقال لاراد به الانقسام الى شقين وان لم يستوي القسما
 كما يقال نصف عمر فلان سفر ونصفه اقامه اذ انقضى عمرها وان لم يستوي باقي الحلية
قوله ولا اشارة عموم كالعباره قال القاضي ابو زيد لا اشارة لاحتمال التخصيص لان
 معني العموم فيما يكون سياق الكلام له فاما الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له
 فهو راد على المطول بالنص ومنه لا يوسع فيه معني العموم حتى يكون قابلا للتخصيص للتخصيص قال
 شمس الابه وغيره والاصح ان لا يعمد لذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعباره من انه
 ثابت بصيغه الكلام فيكون قابلا للتخصيص كالعباره ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى
 المولود له خص منها اباحة الوطى للايجازية ابته وان كان الامر مستلزما ان يكون الولد
 وامواله ملكا للاب بالاشارة **قوله** واما الثابت بدلالة النص فما ثبت اي الحكم

ن

الكثر

الصفحة

انها

الذي ثبتت عن النصارى اي معناه اللغوي لا اجتماع ادون معناه الشرعي المستخرج
 بالاستنباط وقال في الخلاص لا سلام في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجد فاهو
 انظر فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلا من
 الضرب فانه يفهم من الضرب لغيره لا شرعا بل ليدان كل لغوي يعرف ذلك كما عرف
 بالمعنى اللغوي المتألف وهو المعنى المتعارف والسامع بالتلفظ بكلمة ان المعنى الموجب
 للحرمة هو الايداء فيثبت الحكم في الضرب والشتير به وقوله لا اجتماعا انه لقول بعض
 اصحابنا والشافعي وغيرهم فانهم زعموا ان دلاله النص قياس على لان ثبوت الحكم لا يتوقف
 على معرفته للمعنى وقد وجد اصلها في التأليف وقرئ كالضرب وعلته جامعة مؤثره كالادي
 يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا يسمى جليا ولما نقل في القياس
 شرط اهلية الاجتماع كخلاف ما نحن فيه فان اهلا الاجتماع وعينهم فيه سواء لان كل من
 هو عالم باللغة يعرف حرمة الضرب والشتير من حرمة التأليف الثابت بقوله تعالى ولا تقل
 لها افولان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع
 ما تخلوه اصلا جزا ما تخلوه فرعا كما لو قال رجل لجدته لا تعط فلانة ذرة فانه يدرك على
 منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة داخله فيها زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا
 قبل شرع القياس ولما اتفقوا على العلم على صحة الاحتجاج به من مثبت القياس وثباته الا
 ما نقل عن داود الظاهري فاعلم انه من الدلالة اللغوية وليس بقياس حتى صح اثبات الحدود
 والكفارات بدلالة المصنوع بالانفاق وان لم يثبت اثباتها بالقياس عندنا لانها شرعت عقوبة
 وجزا على الجنايات التي هي جزا استنباطها وفيها معنى التهمة ولا مدخل للرأي في معرفة مقدار
 الجزاء واقسامها ومعرفة ما يحصل به ازاله اتمامها ومعرفة ما يصلح جزا لهما وازاجرا
 عنهما فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي بخلاف الدلالة لان مبناه على المعنى الذي
 تضمنه النص لانه فيكون مضافا الى الشرع **قوله** والثابت به كالثابت بالاشارة
 اي الثابت بالمعنى اللغوي هو الدلالة كالثابت بالاشارة الا عند التعارض فانه دون الاشارة
 عند التعارض لان في الاشارة وجد الظاهر والمعنى اللغوي في الدلالة لم يوجد الا المعنى
 اللغوي فترجحنا لاشارة به مثال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه الله الكفارة تجزى بقتل
 العمد لانهما وجبت في القتل لهما للجناية مع قيام الغرض بقوله لو من قتل مؤثما خطا الا به

القياس

الذي

لان

قوله

لان يجب في الحد كانا وليد بغير ضمة قوله تعالى ومن قتل مؤثما خطا الا به **قوله**
 خالدا فيها فانه يشير الى علم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل جزا به جنة من ان
 الجزا اسر للكمال التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة معه كان الحد كور بعض الجزا لم يكن
 كاملا تاما فعرفنا بلفظ الجزا ان موجب النص انما الكفارة فرجنا الاشارة على الدلالة
قوله وليد اصح اثبات الحدود والكفارات هذان بوجه قوله ان الثابت بالدلالة كالثابت
 بالاشارة اي الثابت بالمعنى حتى صح اثبات الحدود والكفارات بمقادير القياس مثال اثبات
 الحدود بالاجزاء والجرم على غير ما عزم من زينة وهو محض فانه روي ان ما عزم اري وهو محض
 فجرم ومعلوم انه لم يجرم لانه ما عزم ويحكي بل لانه في حاله الاحصان فيثبت هذا الحكم
 في جزا غيره بدلالة النص ومثال اثبات الكفارة بالاجزاء الكفارة على من جامع في فهار رمضان
 عمدا بدلالة نص الاثماني وهو معروف واد وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرايا
 متعب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا واجابها على المراد لمشاركتها اياه في معنى الجناية
قوله والثابت به لا يعتمد التخصيص اعلم ان الثابت بدلالة النص لا يعتمد التخصيص
 اما عند من يقول ان المعاني لا عموم لهما لان المعنى واحد وانما كثر محال فظاهر لان الثابت
 بدلالة النص ثابت معني النص والتخصيص يقتضي سبق العموم واما عند من يقول بان المعاني
 لهما عموم وهو الجصاص وغيره فلان معني النص اذا ثبتت عليه لم يعتمد ان يكون غيره عليه وفي
 التخصيص كذلك ان التخصيص بان ان الكلام لم يثبتا وثلث له وبعد ما كان متناولا له لغيره
 يبقى اختصارا لكونه غير متناولا له لغيره وانما يعتمد اخراجه من ان يكون موجب الحكم وذلك
 يكون مستحيا لا تخصيصا اولان معني النص ما ثبتت عليه للحكم والمعنى شيء واحد لا تعدد فيه
 فلو قلنا بالتخصيص لا يكون عليه كمال الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغيره
 له وهو محال **قوله** واما الثابت باقتضا النص لا اقتضا الطلب فيا لا يقتضي الدين
 واقتضاه اي طلبه ثم الشرع متى دل على زياده شئ من الكلام لصيغته عن اللغو ونحوه فالجاء
 على الزيادة وهو صيغته الكلام هو المقتضي والمزيد هو المقتضي ودلالة الشرع على ان هذا
 الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضا وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه
 الزيادة هو الاقتضا والمزيد هو المقتضي مما ثبتت به وحكم المقتضي ومثاله في المشهور قولك
 لغيرك اعتق عبدك عني بالف وقوله تعالى فخر بر ربة مؤمنة فنفس هذا الكلام هو المقتضي

قوله

اللوكة

قوله

وما زيد عليه وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع اي الملك حكم مقتضى واعلم ان المراد
من لفظ الثابت ان كان للمقتضى لانه هو الثابت اقتضا النقص عن قوله واما الثابت اقتضا
النقص واما المقتضى والنقص البارز في عليه راجع الى النقص فيقرب بشرط تقدمه على الاضافه
ويكون الثابت في تقدمه عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما بشرط تقدمه
وذلك وهذا اشارتنا الى الثابت المقتضى بالفتح في قوله بواسطه المقتضى عن الاضافه
لان زلفا المفعول من اوزان المصادر في المشتجات واللام فيه بدل للاضافه والفاء في
فان في ذلك اشارته الى تعليل تسميته بهذا الاسم والى تعليل اشتراط تقدمه كذلك التثنية عليه
وهي في نصار لبيان كونه فحقة للجملة الاولى وتقدم الكلام داما المقتضى والشئ الذي لم يعمل
النصاي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشئ على النص وان كان المراد من الثابت حكم
المقتضى كما ان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم ولا اقتضا عن مقتضى ويقرب بشرط التثنية
والجملة بعده صفة له وذلك اشارته الى الشرط وهذا الى الثابت المقتضى عن المفعول
والفاء في الاشارة الى تعليل التقدم لا غير وهي في نصار للاشارة الى كون اضافة الحكم فحقة
الاقتضا وتقدمه واما الحكم الثابت عن مقتضى النص فما لم يعمل النص فيه اي لم يوجه الا بشرط
تقدمه على النص وانما تقدم لانه امر اقتضا النص قوله **هـ** وعلمته اعلم ان عامه
الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم رحمهم الله جعلوا المحدوف من باب
المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصح المنطوق
وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا في عموم المقتضى فذهب اصحابنا جميعا الى انما عمومه **هـ**
اصحابنا الشافعي الى القول بخوارزمية والقاضي الامام ابو زيد تابع المنقولين وجعل الكل
قسما واحدا والشيخ الامام خراساني وشيخنا لا يسمونه وعامة المتأخرين لما رواه ان العموم
يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فهدى حرقا فلان
وخرجوا غير المذكورين ونية الثلاث والعموم فيهما صحبة علي ما عرفت فسلوكا لمرتبته
اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر **سـ**
محدوثا ووضعوا علامة تميز بها المحدوف عن المقتضى وتابعهم الشيخ في ذلك وقالوا
اي وعلمته المقتضى ان يصح به اي المقتضى المذكور اي يصير مقبلا وموجبا للحكم ولا يلزم
عند ظهور المقتضى اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرا به عند النص في به بك متى كان

والمتنوع

قله خلاف المحدوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع ما اضيف الى المذكور عنه وانتقل الى المقدر
كما في قوله تعالى واسبل الغريم فان السؤال مضاف الى الغريم فاذا صرح بالاهل الذي هو المحر
يصير السؤال ناعا عليه ويتغير اعراجه الغريم من النص الى الجز كان من قبيل المحدوف
فالحاصلان المحدوف ثابته فحوز فيه العموم دون المقتضى فان قيل قد يقرر الكلام بعد
المهمار المحدوف ايضا كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرر فانشتجر
فانفجرت ولا يمكن ان يجعل المحدوف من قبيل الاقتضا لانه ليس من الامور الشرعية وذكر ذلك قد
يتغير الكلام بعد اظهر المقتضى كما في قوله اعتق عبدك عني فان البيع لو قدر مذكورا يتغير
الكلام فاذا لا تحقق الفرق بينهما قلنا ما ذكرنا من العلامة غير لازم في جانب المحدوف ووجه
تحقق الفرق وفيه صحفة ان المقرر عند النص لا غير لازم في جانب المقتضى ايضا كما قلنا
ولا يقال ان فصل المحدوف عن المقتضى صار اقسام هذا الفصل خمسة لانا نقول ان كان
المحدوف ثابته **ا** كان كالمذكور فكان له حكم العجاءه فبقية الاقسام اربعة فمن سلك
لم يبق المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرناها لا تصلح
فارقة كما بينا ان في قوله اعتق عبدك عني يتغير الكلام عند نصرت المقتضى وهو البيع لانه لم يبق
العبد على تقدير ثبوته ملكا للامور بل يصير ملكا لآمر فاذا انجحد الكل من باب واحد واما المسألة
التي صحت فيها نية العموم وهو حملكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضا على هذه
الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدور ولا غير مذكور بل معناه افعلى
بعل النطق والكلامان متباينان عن شئ واحد لان احدهما اذخر وكان المصدر مذكورا فيصح
فيه العموم واعلم ان التعريف المذكور في الكتاب هو اختيار القاضي اي زنده وهو مستقيم على
اصله حيث جعل ما قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد ان يرا في فيه قيدا آخر يميزه
عن المحدوف وان يقال واما الثابت اقتضا النص فما لم يعمل النص عليه شرعا الا بشرط تقدم
عليه ولهذا قال خراساني في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة تثبت شرطا لحكم
شرعي **قوله** والثابت به كالثابت بدلالة النصاي الثابت بالمقتضى بعدل الثابت بالدلالة
لاعتد المعارض فان الثابت بدلالة حفيدا قوي لانه ثابت بالمعنى لاخوي فكان ثابته من كل
وجه والمقتضى ليس من موجبات النصاغة وانما ثبتت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان
ضروريا ثابته من وجه دون وجه اده وغير ثابت فيها واما موضع الضرورة فكان الاول

هذا

ومار على ذلك النقص
اعتق عبدك عني وهذا
التي صم

ليس بالمتقدم

اولي ما وجدته معارض المقتضي والدلالة مثال لا حاجة اليه لجهة الاصل بعد اقامه الدليل
على الاصل بل ايراد المثال للبيان في الايضاح وقد نجل بعض الشارحين في ايراد المثال فيه
فقال اذا باع من اخر عبدنا اليك فذكرهم ثم قال الباع للمشتري قبل فخذ العن اغتني عبدك عنى
بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلاله النص الذي صدر في حق زيد ما رقر اشرا ما باع باقل
مما باع قبل فخذ العن بوجوبه لان لا يجوز ولا اقتضاه على الجواز البيع فترج الدلالة على
الاقتضا وانما قلنا انه دلاله لان الحكم في حق غير زيد كان بطريق الدلالة ولكن هذا غير مستقيم
لان من شرط المعارضه تساوي المجتنب ولا يساوي هنا لان المقتضي كلامه لا مرد للدلالة
ثابته بالاثبات في معارضان ولان علم الجواز فيها ذكر من الصورة ليس كترج الدلالة على
المقتضي فانها لو صرحا بالبيع في هذه الصورة لا يجوز البيع ايضا بل لان موجب ذلك النص
علم الجواز من غير معارضة نفي اخر لانه فلا يكون هذا نظير معارضه الدلالة بالمقتضي
قوله ولا عموم له عندنا اعلم ان المقتضي لا يقبل العموم عندنا وقال الشافعي
يقبل العموم لانه عندنا النص حتى كان الحكم الثابت بها ثابت بالنص دون القياس فجوز
فيه العموم كما في النص لانه مذكور شرعا فكان كالمذكور حقيقته كما ان المبتدئ حكما وهو
الحكم باللاحق بدار الحرب كما ثبت حقيقته في حق الاحكام وقلنا العموم من عوارض الالفاظ
وهو غير ملفوظ حقيقته فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوته للمحاجه والصورة والثبات
بالضرورة يتقد ربقدرها ولا حاجة الي اثبات العموم وهو كالمبتدئ في البيع تناولها للمحاجه
تتقد ربقدرها وهو سبل الرمز وفيما ورا ذلك من المحاجه التناول الى الشيع والفقول لا
يقب حكمة الا باحد خلاف النص انه عام بنفسه عندنا حل الزكيه يظهر حكمه في الثا
وغيره مطلقا وادا كان كذلك فادا قال ان اكلت فعدي حر ونوي له عام دون هوام
لا يصدق عندنا لا قضا وكرامة لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل في حق ما يلفظ به
من الاكل دون صحه النية فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فلعغو اما حثه بكم
لعمام فليس من باب العموم بل الحصول الى الموضع عليه فانه لو تصور الاكل بدون المعام
لحصل الحث ايضا وهو كالتوقف على الحان فانه لو اكله هو اكله ورا جدا وظاهر الار
وذا حثنا بحث لا لعموم اللفظ ولكن لحصول الملفوظ في الاحوال كليا فكلما
هذا واعلم ان ايراد مسله الاكل من قبيل المقتضي على قول من شرط فيه ان يكون امرا

قال

و

شرعا

مسك لان اقتضارا لا كذا الى المحام لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من يعرف الشرع
اصلا الا ان يقال المقتضي هو الذي يقتضي الكلام شرعا او عقلا لا لغة فحينئذ يمكن ان يحل
هذه المسله من باب الاقتضا لكن يتعدى الفرق بينهما لان المقدر في المحل وقتا بتدلاله العقل
ايضا كما في قوله تعالى واسبل القرية **قوله** وكذا اذا قال انت طالق او لمفكر ونوي
الثالث لا يصح اي لا يصح نيته عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان قوله انت طالق يقتضي
خلقا والمقتضي عندنا المنصوص عنه فعمل نية الثالث فيه كما لو صرح به وقلنا انه نوي مالا
يحملة لفظه بل غنيتته وذلك لان المذكور وهو طالق نعت للمراه لا اسم الملاق وهو بنفسه
لا يحتمل التعميم لانه نعت فرد لا يحتمل العدد ولكن هذا وصف بالملاق فيقتضي وقوع
الملاق سابقا عليه ضرورة صدقه وذلك يقتضي بقاء من الزوج فالثبات يقتضي هذا الوصف
منه صدقا وادا كان الملاق ثابتا اقتضا فلا يحتمل فيه التعميم فيه ولا يقال اسم الفاعل يدل على
المصدر لغة فحينئذ يجوز التعميم فيه كما في قوله انت طالق الملاق لا نأقول ان دلالته على طلاق
فأمر بالمراه وهو مصدر قولك طلق المراه طلاقا لا على طلاق فامر بالزوج الذي هو معنى المطلق
وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المراه واليه تحملي الملاق الذي هو نص الزوج
لا في الملاق الذي هو وصف المراه لانه ثابت جبرا لا اختيار للزوج فيه وكذا قوله طلقك
موصوع على مثاله يدل على مصدر ما ضا فله لا على مصدر في الحال فيثبت التعلق بضرورة
كلامه في الحال لان التعلق لم يكن موجودا في الزمان لماضي ليصح بانه عليه لكنه جعل انشاء
لانه تحملا لم يحتمل النية فيه لان المصدر الثابت به شرعي لا لغوي وهذا خلاف قوله طلقك
رأيت بان جئت تصح فيه الثالث فيهما اما في قوله طلقك نفسك لان المصدر ثابت فيه لغة لا اقتضا
لان مختص من قوله افعلي فعل الملاق والمختص بالمحلول سوا من الكلام فكان المصدر
ثابتا لغة وهو اسم جنس يحتمل الكلا والافلا كما براسما الاجناس ويثبت الاقل عند عدم
النية لبقته فادا نوي الكلا تحمليته لانه محتمل كلامه واما في قوله انت باين فبينه الثلاث تعيين
احد نوعيه فيصح لان بقوله انت باين تتصل البيوت به بالمحل ولا تتصلها وجمان انقطاع يرجع
الى الملك انقطاع يرجع الى المحل اي حل المحل به بان لا يبقى المراه محلا للزواج في حقه فكان الثابت
لغيره لا اقتضا متروكا في نفسه فكان قوله انت باين محتمل البيوتتين سببا انقسام البيوت
الى كاملة وباقصة فان اريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقتضا وان اريد بها الباقصة فهي

بوجه

موصوع

التطبيق

الألوكة

تثبت قضاء من الاول في عدم علم النبي بخلق البيهقونه فيجب ان لا يثبت وهذا مع
قول الشيخ علي اختلاف الفتح اي نصحه في الثلاث فيهما ولكن علي اختلاف الفتح كما ذكرنا
قوله النصيب علي السبي باسمه العلم الي اخره اعلم ان عامة اصحاب الشافعي قسموا دلاله
اللفظ الي منطوق ومفهوم وقالوا دلاله المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ثم قسموا
جعلوا ما سمي به عبارة واثارة واقتضاه من هذا القبيل وقالوا دلاله المفهوم ما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الي مفهوم موافق وهو ان يكون المسكون عنه موافقا للحكم
للمنطوق ويسمونه في الخطاب لحن الخطاب ايضا وهو الذي سمي به دلاله النص الي مفهوم
مخالفه وهو ان يكون المسكون عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المجزئ
عندنا بتصريح الشريفي المذكور فقال ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي واليودي وبعض الخليل والاشعر
ان النصيب علي الشئ باسم العلم بوجوب النصيب وقطع الشركه بين المنصوص عليه وغيره
في الحكم لا نه لو لم يوجد ذلك لم يكن يظهر للتخصيص فايده ولا يجوز ان يكون شئ من كلام صاحب
الشروع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل علي الذات سواء كان اسما جنسا واسما علم ولا
ولا يدل علي الصفة واستدلوا بقوله عليه السلام الما من الما قال انصار فمما النصيب
من ذلك حتي استدلووا علي نفى وجوب الاعتسار بالاكسار لعدم الما وهو كما نوا من هذا السبيل
فلو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال بمنهم ومعني الاكسار ان يجتمع الرجل امراته ثم يفتقر
ذكره بعدد الابلاج فلا ينزل يقال اكسد الخدي صا رة اكسد الخدي في الفاق والمزاد بالاول
الكمهور وبالثاني الخ من السبيية اي استعمل الما لاجل الاعتسار وجب سبيل النبي
وعندنا لا يقتضي سوا كان مقرونا بالعدد او لم يكن لانه ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم
غير ثابت بالنص في غير المسمى وهذا كما ذكرنا لان حكم النص في غيره ثابت بالعلم لا بالنص وان
عني انه لا يثبت في غير المسمى لان النص مانع فهو بالحل لان النص لم يتناول فكيف وجب
نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناول ولان التخصيص لو كان موجبا نفيا للحكم في غيره كما
زعموا لكان التعليل للمنصوص بالمالا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص وقد اجمع
الفقهاء علي جواز التعليل ولان الله قال فلا تظلموا فيه من انفسكم اي في الاشهر الحرام
ولم يذكر علي ايا حجة الظاهر في غيرها ونحكي عن الثاني انه كان يقول هذا اذا لم يكن المنصوص
عليه باسم العلم محصورا بعدد ايضا اخبر الربوا فاما اذا كان محصورا فقد دل علي نفى

موجب

حكم في الغرض

الحكم
فيما هو مذكور في المتن وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان يبلغ الحصان
فان يمشي مشيا لولا ان يمشي مشيا لولا ان يمشي مشيا لولا ان يمشي مشيا

الحكم في غيره لان في اثبات الحكم في غيره اجمال العدد المنصوص ودال الجوز واستدل بقوله
عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحلة الحرم بلا جزا فان ذلك يدل علي نفى الحكم فيما عدا
المذكور الصحيح انه لا يدل على ذلك وان كان الحد لبيان ان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط
يقول الحكم في غير المذكور اما تثبته عليه النص لا بالنص فلا يوجب ذلك للعدد المنصوص وذكر في بعض
النسخ لو كان التخصيص باسم العلم حجة في غير المسمى كما زعم الخصم لكان يلزم من قول القائل
زود موجود محمد رسول الله القائل كما هو لانه يودي بظاهره الي ان غير زيد ليس موجودا فيه
انكار وجود الصانع وان غير محمد ليس رسول الله وفيه انكار لانبيا المتقدمين وكذلك
ما لم نكلا ما يودي اليه قوله **ولا استدلال** بمنهم اي من الانصار وهذا جواب عن كلام
الخصم يعني الاستدلال من الانصار علي انحصار الحكم علي الما لم يكن لما قوله لخصم من
دلاله التخصيص بل بلام المعرفة المستفردة للجنس عند علم المعهود الموجه للاختصاص
او بما روي في بعض الروايات لامة الامر الما وفي بعضها ان الما لكن الما كما ثبت فيه نقد
لان الما ثبت مرة عيانا ومرة دلاله فان التقا الختانين وثوار في الحشفة لما كان سببا لتزول
الما كان دليلا عليه فاقترع مقامه عند تخذل الوقوف عليه فثبت ان وجوب الاعتسار في الاكسار
مضاف الي الما ايضا فكان هذا قولا بوجوب العلم وهذا معني قول الشيخ وعندنا هو كل الذي
واما فايده التخصيص فتعظيم المذكور وتفضيله علي غيره او ان يتأمل المستنبطون في غله النص
فيثبتون الحكم في غير المنصوص من المواضع لينا لو ادرجنا الاجتهاد وثوابه وهذا لا يحصل اذ ارد
النص عاما متنا ولا للجنس كما ذكره شمس الامة **قوله** والحكم اذا اضيف الي اخره لا
خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاولي
الذي كان قبل التعليق وعند الشافعي رحمه الله هو ثابت بالتعليق مضاف الي عدم الشرط فانه
لو لا الشرط لم يثبت الحكم في الحال وكل الحكم اذا اضيف بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه
قد يوصف بخصيص البعض كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوه فان اسم الغنم عام في
جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بأكمله بخلاف قوله النبيون الذين اسلموا فانه وصف بغير التبيين
اجمع يدل علي وجود الحكم عند وجوده وعلي اثبات الحكم عند عدمه كما في الشرط حتي لم يخرج هذا
متحد قول الشافعي اي الشافعي لم يخرج كلام الامم عند طور الحرة ونكاح الامم الكتابية لغوات
الشرط والوصف المذكورين في المتن وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان يبلغ الحصان

الحكم في غيره لان في اثبات الحكم في غيره اجمال العدد المنصوص ودال الجوز واستدل بقوله
عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحلة الحرم بلا جزا فان ذلك يدل علي نفى الحكم فيما عدا
المذكور الصحيح انه لا يدل على ذلك وان كان الحد لبيان ان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط
يقول الحكم في غير المذكور اما تثبته عليه النص لا بالنص فلا يوجب ذلك للعدد المنصوص وذكر في بعض
النسخ لو كان التخصيص باسم العلم حجة في غير المسمى كما زعم الخصم لكان يلزم من قول القائل
زود موجود محمد رسول الله القائل كما هو لانه يودي بظاهره الي ان غير زيد ليس موجودا فيه
انكار وجود الصانع وان غير محمد ليس رسول الله وفيه انكار لانبيا المتقدمين وكذلك
ما لم نكلا ما يودي اليه قوله **ولا استدلال** بمنهم اي من الانصار وهذا جواب عن كلام
الخصم يعني الاستدلال من الانصار علي انحصار الحكم علي الما لم يكن لما قوله لخصم من
دلاله التخصيص بل بلام المعرفة المستفردة للجنس عند علم المعهود الموجه للاختصاص
او بما روي في بعض الروايات لامة الامر الما وفي بعضها ان الما لكن الما كما ثبت فيه نقد
لان الما ثبت مرة عيانا ومرة دلاله فان التقا الختانين وثوار في الحشفة لما كان سببا لتزول
الما كان دليلا عليه فاقترع مقامه عند تخذل الوقوف عليه فثبت ان وجوب الاعتسار في الاكسار
مضاف الي الما ايضا فكان هذا قولا بوجوب العلم وهذا معني قول الشيخ وعندنا هو كل الذي
واما فايده التخصيص فتعظيم المذكور وتفضيله علي غيره او ان يتأمل المستنبطون في غله النص
فيثبتون الحكم في غير المنصوص من المواضع لينا لو ادرجنا الاجتهاد وثوابه وهذا لا يحصل اذ ارد
النص عاما متنا ولا للجنس كما ذكره شمس الامة **قوله** والحكم اذا اضيف الي اخره لا
خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاولي
الذي كان قبل التعليق وعند الشافعي رحمه الله هو ثابت بالتعليق مضاف الي عدم الشرط فانه
لو لا الشرط لم يثبت الحكم في الحال وكل الحكم اذا اضيف بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه
قد يوصف بخصيص البعض كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوه فان اسم الغنم عام في
جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بأكمله بخلاف قوله النبيون الذين اسلموا فانه وصف بغير التبيين
اجمع يدل علي وجود الحكم عند وجوده وعلي اثبات الحكم عند عدمه كما في الشرط حتي لم يخرج هذا
متحد قول الشافعي اي الشافعي لم يخرج كلام الامم عند طور الحرة ونكاح الامم الكتابية لغوات
الشرط والوصف المذكورين في المتن وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان يبلغ الحصان

الألوكة

المؤمنات اي من لم يملك زاده في المال يملك بها كاح الحرة فهما ملك لربهما من قضاة المومنات
اي فليكن مملوكه من الاما المسلمات والطول الفضل والفق والفتاه الشاب والشابه ويسمى العبد
والامه فتي وقناه وان كانا كبيرين لانهما لا يؤقران توقيين الجار لوقفهما فانه تعالى على
جواز نكاح الامه بعد طول الحرة وقيد الغنيات بالمومنات وجسد ذلك عدم الجوار عند علم الشر
او الوصف فلا يجوز نكاح الامه المومنه عند وجود طول الحرة ولا نكاح الامه الكايبه وان لم يوجد
طول الحرة لغوات الوصف **قوله** وحاصله الى اخره اي حاصله ما قاله الشافعي او حاصل
الامر والشان ان الشافعي الحق الوصف الشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند علمه لان الحكم يتوقف
على الوصف كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم مطلقا لا سريحا انه لولا الشرط لثبت
الحكم في الحال فظهر للوصف اثر المنع للشرط فالحق به واعتبرا في الشافعي اعتبار التعليق بالشرط علما
في منع الحكم دون السبب وعندنا منع السبب عن الانعقاد على ما سنبينه ان شاء الله تعالى وهو قول
التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق فلو كان من الزوج
لانه قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما وانما يؤثر في حكمه منعت من الثبوت فانه لولا التعليق
لكان الحكم ثابتا في الحال لا تري ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط
علما انه بنفسه لكن عدم حكمه لمكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب
كالناجيه والاضافه وكثير من الخبر في البيع فانه منع الحكم بالانفاق لا السبب باعتباره بالتعلق
الحسي فان تعليق النفل لا يؤثر في نقله الذي هو عمله السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو
السقوط فبدل التعليق والتخصيص بالوصف على انما الحكم عند عدمها والا لم يكن اثرهما فاذ
وتعليق احاد الفقهاء والبلغا وتخصيصهم بغير فائده مستحق فخصيص الشارع وتعليقه اولى
قوله حني ابطاي الشافعي انه لا تعليق الملاق والعاق بالملك ان قال لا جنيبه ان
تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت او كلمتا تزوجت او قال ان اشتريت عبدا فمحررا او
قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا عنده حتى لا يقع الطلاق والعاق عند
النزوح والشرع بهذه الايمان بخال الان السبب فاما ان يكون موجودا عند التعليق لا بد لان اعتقاده
من وجود الملك في الحال لا انه يقع بل انه في بشرط الملك في الحال فنقد السبب ثم يآخر
الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغاها لم يبق الا جنيبه ان دخلت
الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز اي الشافعي

ظاهره

كان

التكثير

التكثير بالمال اقبل الخنش في كفاره اليمين بان اعتور قبة او الطهر عشرة مساكن او كساهم
قبل الخنش جاز عنده لان الميز سبيل الكفاره ولهذا نضاف الكفاره اليها فيقال كفاره اليمين لا
لان الخنش شرط لوجوبه لادائها فكلما كان التعليق به بقوله تعالى ذلك كفاره ايها النكاح اخلقتما وحتتم
موجزا الحكم للحمل الى حين وجوده عن مثله التاجيد فيكون نفس وجوب الكفاره ثابتا قبل الخنش
لوجود سببه فعجز اذا اثنها بخلاف الكفاره بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الخنش عنده لا
لما لا يغير الفحل بخلاف ان يتصل المال بالوجوب ولا يثبت وجوبه اياه كما في الفحل الموجد فاما
الصوم والاختصاص الفصل بين وجوبه ووجوب اياه لان الصوم افعال معلومه واذا عين
فلكل الافعال فاذا تأخر وجوبه لادائها الى زمان وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب
مستفلا يجوز الاداء قبل الوجوب لاجل لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الركوه
قبل الخلود هذا فائده تقييد الشيخ الكفاره بالمال **قوله** وعندنا التعليق بالشرط
الى اخره اعلمنا فانقولوا ولا نسلر ان الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق والوصف فلا يكون
عني العله وهو على درجاته وقد يكون عني الشرط وقد يكون اتفاقا وهو اذ في درجاته وقد
لا يوجب العدم عند العدم بالاختلاف ولهذا لم يجعل الشافعي وصفا لايمان في قوله ان يتك
للخصان المومنات مختبرا في شرط الجوار حتى جعل طول الحرة الضايه مانعا عن جواز نكاح
الامه لانه ذكر على سبيل التفسير على سبيل الشرط وكذا اذا كان الوصف عني العله بان كان
موتوا في قوله تعالى الزاني والسارق فان وصفا لهما هو الموت في وجوب الحد لا يدركه
على عدم الحكم ايضا لان عدم العله لا يوجب عدم الحكم بالانفاق اذا لم يثبت اختصاصها بها
اي اختصاص الحكم بالعله فكل اعدم الوصف الذي هو عني العله لا يدل على عدم الحكم اذا لم
يثبت اختصاصه به وكذا اذا كان الوصف عني الشرط لا يدل عدمه على عدم الحكم عندنا كما لا
يدل عدم الشرط على عدم الحكم عندنا لان اثر التعليق عندنا في منع السبب عن الانعقاد لا في حكمه
وذلك لان التعليق اي الشرط دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون
غيره فحال بين السبب والمحل فلم يتصل السبب بالمحل فلا يقع سببا لا نه جعل قوله انت
كالنحو لا لدخول الدار والمجرأ عندنا هذه اللغة ما هو متعلق وجوده بوجود الشرط كما
في قوله ان تكلمني اكرمك اكراما معلقا اكراما باكرام صاحبه فكان اكرامه معدوما قبل ان
فكذلك لم يملك ما جعله انطلق نحو لا لدخول كان التعلق معدوما قبل وجوده فكان عدم وقوع

حلقه

٢٠

منه

جوز مع الملاقاة بعد التعلق لا لعدم الشرط ولأن الشرط تصرف من المتكلم في وقت اختيار
 المتكلم وهو التعلق دون وقوع الملاقاة لأن وقوع الملاقاة من جري لا اختيار والعقد فيه
 بعد إيقاعه فلا معنى لقوله من اتفق حاله قد صار موجودا فلا وجه إلى جعله معلوما بالعلم
 لا بالاجعل قوله انت حاله معدوما ولكن جعل التعلق ما نغنا من وصوله إلى المحل وذكر
 مانع من انعقاده عليه لأن العلم الشرعي لا يصير عليه قبل وصوله إلى محله كما لا يصير
 عليه قبل تمامها وكان ينبغي ان يلقح لما لم يصل إلى المحل لا ان وصوله إلى المحل كما كان مرجحاً لوجود
 الشرط جعلناه كلاماً محيياً له عزيمته ان يصير سبباً حتى لو علقه بشرط لا يبرح وجوده
 ولا يمكن الوقوف عليه ايضاً كما لو قال انت فالتق ان شاء الله وتبين هذا ان المعلق بالشرط
 كالمعجز عند وجوده لأنه يصير تقييداً في حال وجود الشرط فان قيل اذا علق العاقل ملاقاة
 بالدخول فخرج من ذلك الدار تطلق ولو خرج في هذه الحالة لا يقع ولنا انما يصير ذلك الكلام
 المعلق تقييداً عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحاً منه والتقييد انما لا يصح منه
 لعدم اعتبار كلامه شرعاً فاذا كان تقييداً لكلام صحيح شرعاً عمل في حقه ايضاً واذا ثبت
 انه تقييد حال وجود الشرط فيزاعي الوقوع وجود المحل عند وجود الشرط وهذا خلاف
 شرط الخيار في البيع فان دخول الشرط في البيع على الحكم دون السلب هو البيع لان البيع
 لا يخلو الخطر لانه من قبيل الاثبات وهي لا تختم الخطر لانه يؤدي إلى القمار الذي هو حرام
 وفي جعله متعلقاً بالشرط خطأ فامكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا
 يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جواز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير كل المنة
 حاله المنة فيقدر بقدر الضرورة وهي تدفع بجعله داخلاً على الحكم لان حكمه مما يخلو
 التأخير فكان في جوفه داخلاً على الحكم تقييداً للخطر مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن
 فاما الملاقاة والعناق وخوفاهما فتحتل التعلق بالشرط فوجب ان يتحول الشرط داخلاً
 على السلب لئلا يوجب جلا على الحكم كان تعلقاً من وجه دون وجه والاصل هو الحال
 في كل شيء وقيل في الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليلات ان ثبوت الشرط في البيع على
 على ان اذ هي المستحيلة فيه فيقال بعثك على اني بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط
 لكن عملها على خلاف كلمة التعلق فانك اذا قلت ازوجك ان زنتي كنت متعلقاً بزوجك
 بزيارة صاحبك اذا قلت ازوجك علي ان تزورني كنت متعلقاً بزيارة صاحبك بزيارة تكون

لغاه

هنا

خيار الشرط

هذه الظاهر

بما ولى سادته على زيارته على هذا اجتماع الامم من اهل اللغة واذا كان كذلك لا يجوز هذا القول
 في بيع هذا الشرط بل في بيعه تطبيق الخيار والبيع وثبوت به في عقد البيع سابقاً لثبوت الخيار
 واذا ثبت الخيار امتنع لزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشئ **قوله**
 والمعلق بحاله الى اخره اعلم ان المعلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هو من غير قيد والمقيد
 هو الدال عليها مع قيد كما في المحصول وهو معنى قول مشايخنا **لأنه** هو المستعرض للثابت دون
 الاضافات لا بالنسبة لا بالاثبات والمقيد هو الدال على الراتب صفه زايده اما بالنسبة او بالاثبات
 وهذا يظهر الفرق بين العام والخاص وبين المعلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع
 تعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمعلق ليس تعرض
 لما سوى الحقيقة وعند بعض مشايخنا وبعض اصحابنا في لا فوف بين الخاص والمعلق ثم
 المعلق محمول على المقيد فيحكم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد عند الشافعي سواء كان
 في حادثة واحدة او في حادثةين وذلك لان الشئ الواحد لا يكون مقيداً ومطلقاً في حادثة واحدة
 ولان المطلق ساكت والمقيد طوفاً كان المقيد او لئلا يري انه حمل نصاً لركونه المطلق عن
 صفه السوم اعني قوله عليه السلام في خمس من الابد شاه على نص المقيد وهو قوله عليه
 السلام في خمس من الابد السابعة شاة هكذا لكن نص الشهادة اعني قوله تعالى واستشهدوا
 شهد من رجالكم محمول على المقيد وهو قوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم بالاجماع
 وعند لاداكنا في حادثةين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان الرقبة في كفارة القتل
 مقيدة بالادان لقوله تعالى فمحرر رقبة مومنه وفي كفارة الطهار واليمين غير مقيد الايمان فاق
 تعد الايمان في جميع الكفارات لان قبلا الايمان زيادة وصفي تجري مجرى الشرط فوجب
 على الحكم عند عدمه عام من اصله وفي نظيره من الكفارات ان لا يباح جسراً واحداً لان الكل
 حر في تكفير مشروع للستر والرجوع للشرع لما قبلها بصفه الايمان في كفارة القتل
 حكمه حمده وهي التقرب إلى الله تعالى بخلص عبد مومن عن ذل العبودية صار ذلك بياناً في
 سائر الكفارات لا يري ان تقييداً للمرافق في الموضوع جعل تقييداً في التمسك لان كل واحد
 منها عامه فكانا نظيرين **قوله** والعام في اليمين الى اخره هذا جواب عما
 يرد من ان الشافعي وهو ان العام لم يثبت في كفارة القتل حملاً له على اليمين مع ان
 الكلام واحد فقال ان العام الثاني في كفارة اليمين انما لم يثبت في القتل لان الثاني

النص

رقبات

بين هذه الاشياء اثبات العلم وهو عشرة مساكين والتصحيح بالاسم بوجوب الوجود
عند الوجود ولا يوجب العلم عند العدم وان لم يثبت العلم به في محل المنصوص لا يمكن
تعديته الى غيره لان تعديه المعلوم محال وانما خصص عام اليمين لان طهار الظهار ثابت
في القتل في احد قولين الشافعي **قوله** وعندنا لا يحمل المطلق على المقتل في اخره عندنا
لا يحمل المطلق على المقتل في حادثين ولا في حادثه واحده بعد ان يكون احكامين لا يثبت في
توهم البعض ان المراد منه نفي العمل بالكلية وان كانا في حكم واحد في حادثه واحده فان ذلك
محال للروايات اجماع مثل روايه النخعي والاسرار وبسوط شيخ الاسلام حواضر زادة
وبسوط سمسر لاجله والميزان وسرح الما ولا **قوله** وان كانا في حادثه واحده
يشير الى انه لا يحمل في حادثين بالطريق الاول والى الدليل على ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تسالوا عن اشياء ان تبدل كنتم تنسوكم حربي عن السوال عن المسكون الوصف في المطلق مسكون
عنه فكان في الرجوع الى المقتل كغير حكم المطلق مع امكان العمل به اقرار على هذا المذهب
فلا يجوز لان الاطلاق امر مقصود كالنفي فان الاطلاق ينبغي عن توسعة الامر وتسهيله
على الخاطي كما ان التقييد ينبغي عن التصديق والتشديد فخذ امكان العمل به بما لا يجوز انظار
الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثين يمكن العمل بهما لجوار ان يكون التوسعة
مقصودا في حادثه والتضييق مقصودا في الاخرى وكذا اذا كانا في حادثه واحده بعد ان يكونا
حكمين لجوار ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل مقصودا في اخرى فالحادثه ثانيا
لو كانا في حكم واحد في حادثه واحده فلا يمكن العمل بهما فوجب التحديد ضرورة ولذا حملنا
الصيام المطلق عن التابع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقتل في قراه ابن مسعود رضي
الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات لان قرائته لما اشهرت حتى جازت الرواية على كتاب
الله تعالى اجتمع المطلق والمقتل في حكم واحد في حادثه واحده وهي كفارة اليمين والصوم
الواحد لا يتصور ان يكون متتابع وغير متتابع في حاله واحده ولانه لو لم يحمل الصوم على
صوم سنة ايام ثلثة متتابعة وثلثة غير متتابعة بالقرائين وهو خلاف الاجماع فوجب الحمل
لا محاله وهذا معنى قول الشيخ الا ان يكونا في حكم واحد الى اخره **قوله** وفي هذا
القطر ورد النصان في السبيل وهو قوله عليه السلام اذنا عن كل حرم وعبد مطلقا
وقوله عليه السلام اذنا عن كل حرم وعبد من المسلمين فوجب الجمع اي غير العمل بما لا

١٥

حادثه

لا يجوز

لا مزاحمة في الاسباب بل يجوز ان يكون لشئ واحدا سببا في تعدده شرعا كما لمكانه يثبت بالبيع
والهبة والموت **قوله** لا يسلم ان القيد يزيل الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط يعني
قوله ان القيد بالوصف يزيله التعلق بالشرط غير مسلم على الاطلاق كما بينا وليس سلمنا انه
ذلك لانه سلمنا ان الشرط يوجب النفي ايضا لما ذكرنا من الحكم الشرعي انها يثبت بالشرع ابتداء يعني
الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدمه شئ يتحققنا على عدمه اخر لان العدم ليس
بشرع لتحقيقه قبل الشرع وادامه يمكن العدم حكما شرعيا لم يجز تعديته الى الغير وليس سلمنا
ان القيد يزيل الشرط وان لم يكن العدم حكما شرعيا لا يسلم الاستدلال به على غيره يعني لا يسلم انه
بشرع النفي في غير محل المنصوص استدلالا به اذا ثبت الحكم له بينهما في المعنى الذي يتعلق الحكم به
ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت في السبب والحكم صورة ومعنى اما في السبب صورة فظاهر
لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل يغير حق من غير الكبار فلا يكون
من معنى الجنابة فيه كالظهار واليمين اما في الحكم صورة فلا حكم القتل وجوب التحريم والصوم
على الترتيب مقتصر عليهما وحكم الظهار وجوب الصوم والظهار وهما مفارقة الاول وكذا حكم
اليمين وجوب البراءة الكفارة على تقدير الحنث باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلثة ايام وهو
مفارقة الحكم القتل ايضا اما معنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير لان الاطلاق عام من خلا
في الظهار عند الحجر والتحجير ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع النقل الى الصوم عند
الحجر وليس هذا النوع من التيسير في القتل اذا ثبت المفارقة بينهما فلا يصح الاستدلال
بعدمهما لانه رد في الاسرار ولا مدخل للقياس في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث
كلها منصوص عليها فلا يقاس بعضها على بعض لان القياس بوجوده على الضرورة
لا يجوز عندنا ولان الحكم مما لا يعرف بالقياس والاجماع لانه يرجح اليائس فدار الكفارة لان
الوصف بادة معنى كالفرد فلا يجوز اثباته بالقياس كالفرد **قوله** فاما قبل الاشارة
سائمه الى اخره جواب عما يرد نقضنا علينا وهو ان قيدا لا سامدا اي في نصوص الزكوة مثل قوله عليه
السلام في خمس من الابل شاة مع الاطلاق قوله في خمس من الابل شاة والقرآن في نصوص
الشهادة مثل قوله تعالى واشهدوا وادوي عدل منكم مع الاطلاق قوله تعالى واشهدوا واشهد
من حالكم بوجوب نفي الاطلاق عندكم وقد انكرتم ذلك فقال فاما قيدا لا سامدا والعدل اي في نصوص
الزكوة والشهادة لم يوجب نفي الجواز بدونه عندنا بل السنة المعروفة وهو قوله عليه السلام

الام

التحريم

الظهار

الألوكة

على قوله

ليس في العوامد والحوامل ولا في البقر المشيرة صدقة وما روي عن علي رضي الله عنه وفي البقر في
 ثلاثين بليغ وفي الاربعين مسئلة وليس في العوامد شي وجب نسخ الاطلاق والامر بالنسب في
 الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاكم فاستقونا فليقوا اي فاقفوا فيه والامر
 بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا يحدوا **وجب نسخ الاطلاق** وقيل ان
 في النظم الى اخره قال في جواهر النظم ان القرآن في النظم الى الجمع بين الكلامين بحرف الواو
 القرآن بينهما في الحكم خلافا لعمامة العلما وصورته ان الواو مني دخل بين جملتين تامتين في الجملة
 المعطوفة تشارك المعطوف عليهما في الحكم المتعلق بهما حتى قالوا في قوله تعالى اقيموا الصلوة
 واتوا الزكوة يسقط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلاة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم والمعطوف
 اذا كان ناقصا يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم جميعا بالاخلاق تسكو ان ذلك بان الواو
 للعطف في اللغة وموجب العطف لا يشارك في مقتضى التسوية ولهذا اذا كان المعطوف
 متعريّا متعريّا عن الخبر يشارك المعطوف عليه في خبره وحكمه وكذا اذا كانا كلامين تامين
 الا ترى ان القرآن في كلام الناس يوجب الاشتراك في قوله ان دخلت الدار وانت طالق وعبد
 حر يوجب تعليق الطلاق والحريه جميعا بالشروط وان كانا تامين فكذلك في كلام صاحب الشرع
 ونسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الاشتراك في الحكم لان الاصل في كلام
 ان يستعمل بنفسه وبغيره حكمه لان في اثبات الشراكه جعل كلامين كلاما واحدا وهو هذا
 الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة لا فتقارها الى الخبر فواجب
 عطفها الشراكه في الخبر وهذه الضرورة علمت في الجملة الكاملة فلا ثبتت الشراكه وهذا
 معنى قول الشيخ لان الشراكه انما وجبت الى اخره **قوله** الا فيها يقتصر العمدة
 استثنانا من قوله ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشراكه الا فيها يقتصر اليه كما في قوله
 ان دخلت الدار وانت طالق وعبد حر ففعله وعبد حر حران كان تاما انما لا يكتفي
 تعليقا لانه عرف بدلاله الحال لغيره تعليق العتق بالشروط ولم يذكر شرط على حدة
 فصارتا قضا من حيث العزم وقد عطفه على المعطوف بالشروط فثبتت الشراكه في التعليق لا فتقار
 اليه فان قيل قد ثبتت في قوانين علم المعاني ان رعاية الناسب في بين الجمل شرط حتى لو
 قال اقبل زيد منطلق ودرجات الحار ثلثون وكثر الخليفة في غايه الطول فالفرقة تسليبه بالاد
 على مسخره قد دل على ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم ليحصل الناسب فلما احس

ان قوله نادى انفسه لا يوجب
 اشتراكه اجمالا في التعليق بل يقتصر
 على جمل الشراكه

لا

لا تكرر الناسب من محسنات الكلام ولما تنكر ثبوت الحكم به فانه محتمل بالمحتمل لا يثبت
 الحكم وعليه كثير من علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال فاما القرآن في
 النظم يوجب الناسب هذا لا يوجب الاشتراك في الحكم لجواز ان تكون المناسبة بوجدان
قوله والعام اذا خرج مخرج الجزا الى اخره اعلم ان اللفظ العام اذا ورد بانكلي
 سبب خاص تجري على عمومته عند عامه العلما سواء كان السبب سوالا سايلا او وقع حادثه
 ومعنى الورود على سبب صلوه عند مردها الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب فقوله
 بعد رده عنه وقال ما لك والشا فتعري حيا الله يختص بسببه وذهب بعض العلما منهم ابو
 الفرج من اصحابنا الحديث الى ان السبب ان كان سوالا سايلا يختص به وان كان وقع حادثه
 لا يختص به احتج من قال بالاختصاص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي يترك الحكم لانه لم يكن
 فله تعلوقه بتعلق المعطوف بالعله فيختص به وبانه لو كان عامّا لم يكن في ذلك السبب فأيده لا
 لا فأيده له سوء الا **قوله** وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عامّا لجاز تخصيص السبب
 بالاجتهاد كما يجوز تخصيصه **قوله** لا يشبه العموم الى جميع ما دخل تحته متساويه وبان من شرط
 الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وذلك اذا لم يكن عامّا لانه لو كان عامّا يصير ابتداء كلام
 واجه من فرق بان الشارع اذا ابتداء ببيان الحكم في حادثه قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه
 اراد مقتضى اللفظ ادلا مانع منه ولا كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء
 وانما اورد ليكون جوابا عن السؤال وهذا يقتضي قصره عليه وحجه العامة ان اعتبار اللفظ
 في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب فمجرى اللفظ على عمومته اذا لم يمنع عنه مانع
 والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي في عمومته والمانع هو المناهية لو كان مانعا لكان
 تصريح الشارع باجرايه على العموم اثباتا للعموم مع انتفاء العموم وهو فاسد واما دليل
 المختص وهو خلاف الاصل لا يرى ان الصحابه والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص الواردة
 مفيدة بالاسباب على عمومها فان اية الظاهر فقلت في حثولة واية اللعان فقلت في حثولة
 امية او في غوثي العجالي واية القذف فقلت في قدوة عايشة واية السرقة فقلت في رد آصفوان
 او في سرقة الجني وقوله عليه السلام ايها الهادي ذبح فقل لمهر في شاة ميمونة ولم يخصوا
 هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا انه لا يختص بسبب الورود واما قوله بالسبب مشير للحكم
 نصارا للمعول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو اللو

مسائل

سبح

الاختصاص

ولانه
او

سرقه

مختص

الألوكة

كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم من شرط الجواب المتعاقبة قلنا ان اردتم باشتراط المتعاقبة
ان يكون مساويا للسؤال في مضمونه عاده وشريعه اما عاده فلان المجيب قد يرد عاده على
قد الجواب من غير انكار دام شريعه فلان الله تعالى لما سأل موسى عليه السلام بقوله وما لك
ببينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصا اتيوكا عليها واشترتها على عني
لما سئل عن التوضيها الجواب قال هو الظهور ماره والحلم بينته فاجاب وزاد ان اردتم اشتراط
الكشف عن السؤال وبما حكمه فلا نسلم علم المتعاقبة لانه لما بقولهم لو كان عاما لما
خصيص السبب للاختصاص فلما افهمنا ان لا يدخل في العموم قطعا فانه يجوز ان يجيب عنه
غيره ولا يجوز ان يجيب عن غيره ولا يجيب عنه وقولهم لو عام لما يكن في نقل فائدة فائدة
معرفه اسباب التزويد والتقصير واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب
بحكمه التخصيص للاختصاص وان اعرفتم هذا واعلم ان ورود اللفظ بسبب خاص سواء كان سبب
ورود او سبب جوب سواء كان اللفظ عاما او خاصا على اربعة اقسام اولها ما خرج مخرج
الجزء الما تقدمه فخص به بالاخلاف لانه لما جعل جزاء ما تقدمه كان المتعلق سبب جوبه
فيتعلق به ضروره انكوت تغذرا الاثر بلا موقول الراوي سمي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر
فانه لما خرج مخرج الجزاء السبب بدلاله القا تعلق وان كان مستقلا بنفسه وكان السبب سبب
وجوبه كالزنا الوجوب الجواب في قوله تعالى الرافعة الزاخرة فاجلدا والسارق والسارقة فطعوا
ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السبب ولا للقاء فائدة والثاني ما خرج مخرج الجواب بان الكلام
المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه غير زائد على قدر الجواب فيكون لانه بناء عليه والله
يحكم لا ابتدا فادانوا به يصدق ديانته وقضا كالمدعوا في الغدا المعين بان قبله تعالى تغذ
معني فقال والله لا تغذي ان تغذي في معدي حرا انصرف اليه كذا الغدا حتى لو تغذي في ذلك
اليوم في منزله او تغذي معه في يوم اخر لم تكن خلافا لفرق لانه اخرج الكلام مخرج الجواب
رذاعليه فيتقيد به كالشرا بالدرهم ينصرف الى نقد البلد بدلاله الحال والثالث ما لم يستقل
بنفسه اي لا يستلزم افهام المعني بدون ما تقدمه من السبب يختص به بالاخلاف لانه لما لم يغل
ما لم يرتبط بها قبله من السبب صار كبحض الكلام فلا يمكن فصله عنه للعمل به كقوله نعم ولو
فان كلامها من حروف التصديق غير مستقل بنفسه فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم
موجب نعم تصديق ما قبله من كلام متقيا او متبني سواء كان استقيا او خيرا او موجبا

السبب

والسبب في قوله تعالى

بلى

بلى الجواب ما بعد النفي استقيا كما كان وخبرنا فادانوا بالآخر اليسرى عليك الفقه على يكون
اقرار اولوتان نعم يعني ان لا يكون اقرا ولو قال لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرا لما ذكرنا ولو
فان لم يفي ان لا يكون اقرا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا الحسد بلغة لكن بحسب العرف
فروين نعم وبلى في جنس هذه المسائل يكون الكلا اقرا احني الزمة القاصي للمال في الجميع تغلبا الجوارح
للعرف على اللغة اليه اشير في المتن والرابع ما خرج مخرج وزاد على قدر الجواب كالمدة قال الله تعالى
والله لا تغذي اليوم وقال ان تغذي اليوم فمجيدي حرم من صور الخلاف فغلبت بيقين الغرا
المدعوكا اذ امره عليه وعندنا يصير مبتدأ ولا يتعلق بالكلام الا وحتي لو تغذي اليوم في منزله
او في موضع اخر كخشيته بالوجوب من متعلقا به كان فيه اعتبارا للحال والغا الزيادة ولو جئنا
متزانا على عكسه فكانا وليا لاصل العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال متبني يكون
الكلام صريحا في افاده العموم والحال دلاله في اختصاصه بالسبب لا عبره للدلالة مع
الصرح وما ذهب اليه المخالف من التقيد باعتبار الحال عمل المتكلم وترك العمل بالدليل
فان عني به الجواب صدق ديانته لانه مع الزيادة كتحمل الجواب لا يصدق قضا لانه خلاف
الظاهر وقد تحقير عليه وقيل ان العموم في الاقسام الاربعه ثابت لانه قوله نعم وبلى
عام لا يها من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فخذ ذكر السبب متعلق به وكذا
قوله تعالى السلام فسيح الجحيم فترد للتلاوه ولقضا المتروكة او لشرع زياده في الصلوة
او للسبح فلما نقل السبب خصص به وعموم القسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي
دلت عليه الكلام نكرة واقعه في موضع النفي ولكن ذلك لا يخلو عن تلكم والاولى ان هذا
نفسه لما يختص بالسبب لا يختص سواء كان عاما او خاصا وانما فصل الكلام ليلين
محل النزاع وهو ان العام يختص بسببه او لا **قوله** وقيل للكلام المذكور الي
اخره حكى عن بعض النشاة فخص العام بغرض المتكلم ويجوز ذلك كما لمذكور حتى قالوا
الكلام المذكور للمدح او الذم كقوله تعالى ان الامرار لفي نعم وان النجار لفي حيم وقوله تعالى
والذين يكتزون الذهب والنفض لا عموم له وايضا التعلق به في وجوب الزكوة في الحال وقالوا
الفصل لذلك الحاق الذم عن يكثر الذهب والنفض وليس القصد به العموم وعندنا مالا فاسد لان
اللفظ دال على العموم وليس مستلزا لانتها على المدح والذم مانعة عن دلالة التما على العموم لانه
لا منافاة فغيره **قوله** وقيل الجمع الي اخره نقل عن قران الجمع المضاف

الجموع

الألوكة

في كل

الجماع حكمه حقيقه الجماعه في حق كل فرد فالان حقيقه الكلام هذا فان المضاف الى
 جماعه مضاف الى كل واحد منهم قولاً بحقيقه الكلام لا نريد الاضافه لوجه ^{مستند} بصيغه التثنيه
 تليد الكلام في الحكم الذي هو موجب تلك الصيغه نحو قوله تعالى اخذ من اموالهم صدقة وعدنا هذا
 فاسد من جنس القول المسكوت لان المنطوق مقابلة الجمع بالجمع لا مقابلة الجمع بكل فرد
 من افراد الجمع ولكن مقتضى هذه الصيغه مقابلة الاحاد بالاحاد وكما جاء في شمس
 قال تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في
 اذنه لا في اذان الجماعه واستغشوا ثوبه وهو المعلوم ايضا من مخارج الجان النافسان الرجل
 يقول لبس القوم ثيابهم ويكاد واليه يرفعون من ذلك ان كل واحد لبس ثوبه وركب جملته ولهذا
 قال محمد في الجماع اذا قال لا مؤثيق اذا ولدتا ولدان فانها لما انفكت كل واحدة منهما
 ولداً فلقنا وكذا اذا قال ان دخلتما هاتين الدارين دخلت كل واحدة منهما داراً فيها لقا
 ولا يشترط دخول كل واحد منهما في الدارين جميعاً لما قلنا **قوله** وقيل الامر بالشئ
 الى اخره اختلف العلماء يعني الذين قالوا بان موجب الامر في حكم الامر النهي في ضدها
 اعتدالاً ما موريه والمنهي عنه اذا لم يقصد الضد لم يوجب عدمه اصحابنا واصحاب
 الشافعي واصحاب الحديث يؤولون الامر بالشئ فيمنعه عن ضده ان كان له ضد واحد كما هو المأثور
 فيمنع عن الكفر وان كان له اصداد كما هو القياس فان ضده القعود والسجود والاضطجاع
 ونحوها يكون منبهاً عن كل ما وقال بعضهم يكون منبهاً عن واحد منها غير عين واما النهي عن
 الشئ فامر بصدقه ان كان له ضد واحد فاقهره كالتنهي عن الكفر امر بالانحياز وان كان له اصداد
 فلهذا بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الحديث يشيرون امر بالانحياز وعند عامه اصحابنا واصحاب
 اصحاب الحديث يكون امر بواحد منها غير عين فهذا بيان الاختلاف بين ههنا وبين ههنا ^{قوله} وقال القائل
 فقد اتفقوا على ان غير الامر لا يكون منبهاً عن ضده وكذا النهي لا يكون امر بصدقه المنهي عنه الكفر
 اختلفوا في ان كل واحد منهما يوجب حكماً في ضدها نسباً اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه
 اليه للاحكامه في ضده اصلاً بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي واما الحرمه وذهب
 بعضهم كابي الحسين وعبد الجبار اليه انه يوجب حرمه ضده وقال بعضهم يرد على حرمه ضده
 وقال بعضهم يقتضي حرمه ضده وقال بعض الفقهاء يرد على كراهه ضده ^{قوله} واختار المصنف
 والقاضي ابي زيد وشمس لابه وخبر الاسلام وصدور الاسلام ومن تابعهم انه يقتضي

هل

كرهه

في كل

في كل

كرهه ضده وذكر صاحب الفواعل وشمس لابه وابي اليسر وعبد القاهر البغدادي ان
 للسلب مصوره فيما اذا كان الامر موجباً للغير فاما اذا كان على التراخي فلا يظهر للسلب
 هذا الظهور واحتج العامة بان الامر موجب لا يتأثر بالبلغ الوجوه فكان من ضرورته
 حرمه الترك الذي هو صدق والحرمه لم يحكم النهي فكان موجباً للنهي عن ضده بحكمه ويستوي
 في ذلك ما يكون له ضد واحد او ضدان فاما النهي ولا عدل للمنهني عنه بالبلغ الوجوه فان كان
 له ضد واحد لا يمكن له ان يفعل ما لا يثبت عنه الا باثبات ضده فيكون النهي امر بصدقه وان كان له
 اصداد لا يمكن ان يفعل امر جميع الاصداد ثم قال بعضهم مرادنا من النهي عما
 لا يمكن اثبات الامر بصدقه احداً ايضاً لان بعض الاصداد ليسوا ولي من البعض وقال
 بعضهم يحول الامر بواحد منها غير عين لانه لما اقتضى امر بصدقه ضروره تحقيق حكمه
 ولا يمكن تحقيقه الا بترك المنهي عنه الى ضد واحد يثبت الامر بصدقه احد غير عين الامر
 فثبت في المجهول كافي احداث انواع الكفارات واحتج المعتزله بان كل واحد من الامر
 والنهي خلاف الاخر صيغه وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب النهي لل منع فلو كان الامر
 نهياً والنهي امر عن ضده وبالعكس لصار الامر نهياً والنهي امر وهو محال وبان كل واحد
 منهما ما كثر عن عينه والسكون في مثل هذا الموضع لا يصلح دليلاً لان الامر لا يدل
 على ثبوت موجب وهو الطلب فيما لم يثبت له الا بطريق التعليل لانه ما كثر عنه فلا لا
 يدل على ثبوت محال بوضع له وهو القدر فيما لم يثبت له كان اولي ذكر ابو المعين في
 التبصره ان عندنا الامر بالشئ فيمنعه عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى واحد هو
 نفسه امر بها امر ونهي عما نهى في كان ما هو الامر نهياً عن ضده وعلى العكس وعند المعتزله
 كلام الله تعالى هذه العبارات وللامر صيغه مخصوصه وكذا النهي فلا تصور كون الامر
 نهياً ولا عكسه ولا شك ان ضداً ما موريه منه في عنه وضداً منه في عنه ما موريه فاختلقت
 عباراتهم فزعم بعضهم انه يدل على النهي عن الضد وعلى العكس وزعم بعضهم انه يقتضي
 نهياً عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق ما يتحقق له من اللفظ فيسكن من قال بانه نحو
 حرمه الضد ما تمسكت به العامة الا انه قال لم يمكن جعل الامر نهياً صيغه وعلى العكس
 جعل كل واحد موجباً في ضدهما اضيف ضمناً ووجهه فيهما اضيف اليه ضروره تحقق
 حكمه ومن اختار لفظة الكراهه قال لما لم يكن يثبت من القول بحرمه الضد ولو يمكن اضافتها

بالشئ

لما

اليه



الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة ان الصيغة تدل على الحرمة وان لم تكن في حقها
ومن اختار لفظة الكراهة دون الحرمة فاليك هذا النوع من النهي وهو الثابت في ضمن
الامر قلما يثبت به اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغلبة لا يكون مثلاً ثابتاً بنفسه
مقصوداً فيثبت به الكراهة ووجه ما اختاره الشيخ في الكتاب ان النهي لما يشعلا من طريق
الضرورة والاقتضاء والضرورة تندفع باثبات الكراهة دون الحرمة **قوله**
فانما هي في حق واجبه اي صفة موكدة قريبة الى الواجب قوله زفايده هذا الاصل وهو ان
ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده ان الفرض اذا لم يكن مقصوداً بالامر وانما يثبت
ضرره على ما بينا لم يحتجنا الى جعل التحريم في الضد ثباتاً الا من حيث يفوت الامر اي
المأمورية نادا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمورية كان الاشتغال بالهد
مكروها كالامر بالقيام يعني في الصلاة ليس ينهي عن القعود **قوله** في حق القصد
حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلواته بنفس القعود لان لم يفوته المأمورية وهو القيام
لكنه يكره اي لكن القعود يكره لان الامر يقتضي كراهة ضده ثم اعلم ان سياقه هذا الكلام
يتبع الى ما ذهبنا اليه في التحقيق لا في التحقيق لان النهي يقتضي حرمة الضد على فوات المأمورية اي
كما بناء الشيخ فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيئ على الفور
بالانفاق لا التوقيف **قوله** في فوت المأمورية بالاستغفال بضده في اي جز حصل من
اجزاء الوقت فحرم بالانفاق والواجب الموسع مثل الصلاة على التراخي لا انفاق فلا يحرم القعد
الا عند تضيق الوقت بالانفاق لان التوقيف لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ
ويجوز ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها فالامر المطلق فالتراخي
كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيئ فلا يحرم الضد عندنا وبكره على ما اختاره الشيخ
وكان ينبغي ان لا يكره كما في الموسع وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المأمورية والخلاف في التحقيق
راجع الى الامر المطلق على التراخي ام على الفور قال شيخنا سلمه الله **قوله** في سركه المسئلة
وقال صاحب المنزلة في هذا الفصل مشكلاً **قوله** ولم يرد قلنا اي دلان النهي يقتضي سركه
الضد قلنا ان المحرم ما ينهي عن ليس الخيط لقوله عليه السلام لا بلبس المحرم القبا ولا القميص
ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس اللان والردا اي كان لبسها مرغوباً فيه بهذا
النهي لانه لما نهى عن لبس الخيط كان مأموراً بلبس غيره فيثبت الامر بسركه لبس اللان

بالقيام

لعمري نادى بهذا الامر
قوله او مكره

ان

هذا هو

والردا لانها لا فيما يقع به الكفاية عن لبس الخيط **قوله** ولم يرد قال ابو يوسف
اي قلنا الامر بالشئ يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مقصوداً لا تحريمه قال ابو يوسف ان من
سجد على مكان نجس لا تفسد صلواته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي
لان النهي عند ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر والا حجاج والسجود على مكان نجس
لا يوجب فوات المأمورية لانه يمكنه ان يجيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسداً
وقال الساجد على النجس عنزله الحامل له اي ينزله الحامل للنجاسة والكف عن النجاسة
مأمور في جميع الصلاة اي فرضه امر بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر فاذا سجد على
النجس صار حاملاً له تفسد صلواته كما لو جلد النجاسة وانما قلنا انه صار حاملاً للنجاسة
لان السجود يحصل بوضع الجبهة على الارض اذا انصارت الوجه صار ما كان صفة لذلك
الموضع بمنزلة ما لو كانت النجاسة بوجهه فيلوث بمنزلة الحامل للنجاسة **قوله**
فيصير ضده مقصوداً يعني الكف عن جلد النجاسة فرضه امر كما لكف عن قضا الشهوة في الصوم
نكاحاً يتحقق فوات الصوم بالاكل في جزم من وقته فكل كذا لكف عن جلد النجاسة يصير فائتاً
بالسجود على مكان نجس **قوله** المشروعات على نوعين المشروع وهو ما جعله الله
تعالى من شريعة لعباده اي طريقاً يسلكونه على نوعين عزيمته ورضه فالعزيمة القصد المو
والرضه اليسر والسهولة في الشريعة ما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض
والمراد به ما ثبت ابتدائاً باثبات الشرع حقاً له وقوله غير متعلق بالعوارض ما ان الاصلها لا
انه قد يدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمان ومما ثبت
الاحكام الاصلية عزيمته لانها من حيث كانت مشروعة ابتدائاً حقاً لصاحب الشرع وكان
مشروعة واجب القول كانت موكدة والرضه استمر لما نهي على أعذار العباد كالذن باجر اكلا
الكفر على اللسان عند الاكراه وقيل العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر علينا حكم الله
النهي ونحن عزمه والرضه ما تغير من عسير الى يسير بواسطه عذر المكلف **قوله**
وهو اربعة انواع اي ما هو الاصل فيها وهو العزيمة اربعة اقسام قيل في المختار هذه الاتفا
ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحده ولا والا وهو الغرض الثاني لا تخلو من ان يجاقب
تركه او لا والا وهو الواجب الثاني لا تخلو من ان يستحق تاركه الملامة او لا والا وهو
السنة والثاني في النقل ويدخل في القسم الاخير المتباح ان يجعل المتباح من الغرام **قوله**

فريضة الى اخره الفرض لغة القلح والتقدير وفي الشريعة هو ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كالإيمان وخروجه والاركان الاربعة وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج وحكمه الزوم وعلمنا اي حكم الفرض حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقاً بالقلب لا بمجرد اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل قطعي ويجب علمه بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر إلا ان يكون تاركاً على وجه الاستخفاف في كفرك فان الاستخفاف في الشرايع كفراً قولاً واجباً للواجب ما خوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط في انبائات العلم العقلي وان كان موجبا للجهل ولا نه ساقط على المكلف بدون أن يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعاً بخلاف الفرض فانه لما ثبت علمه به قطعاً لم يتحمله باختياره وبشرح صدره او لانه ما خوذ من الوجوب وهو الاضطرار سمي به لتردده واضطراره في ثبوته وفي الشريعة اسم لما ثبت لزومه عليه بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاحشة وصدقه الفطر والاحمية ونحو وحكمه انه امر الجمل به لاعلمنا على اليقين اي يجب اقامته كاقامه الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعاً ولهذا لم يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فاما ان تركه مستخفاً باخبار الاحاد بان لا يري العمل بها واجبا وتركه متأولاً لها وتركه غير مستحق ولا متأول ففي الاول يجب تضليله لانه راد الخبر الواحد وذلك بدعي في التفسير الثاني لا يجب التضليل ولا التفسير لان التأويل بسيرة السلف والخلف من اخصوص عند التعارض وفي التفسير الاخير يفسق ولا يفضل الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب قال هما مترادفان وتخصيص الفرض بالمقطوع والواجب بالمتيقن تحكم لان الفرض في اللغة هو التقدير سواء كان مقطوعاً او متيقناً وكذا الواجب هو اللازم والساقط سواء كان مقطوعاً او متيقناً ونحن نقول لانه ان انكر كونها متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من مباينة أحدهما الآخر وان انكر التفرقة بينهما حكماً بان قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل فكل ذلك لان التفرقة بينهما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل قطعي لما هو لان ثبوت المدلول على حسب الدليل قولاً **تخصيص** كل لفظ بتفسير حكماً فاسد لا يخص الفرض بتفسير باعتبار معنى القلح وتخصيص الواجب بتفسير باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا في يلزم التحكم قال الغزالي خص اصحابنا اي حنيفة رحمه الله عليهم اجمعين اسم الفرض على ما يقطع بوجوبه واسم

المراد بالسلف اهل القرون
الاولى المعاصرون

في

الواجب على ما ثبت ظناً ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومتيقن ولا نجر في الاصطلاحات بعلمهم المعاني قولاً **د** وسنة السنة لغة الطريق والسنة الطريق بقية ما استألفاً اذا صيغته حتى جري طريقه وفي الشريعة المسالوك التي سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبره ممن هو علم في الدين من غير افتراض ولا وجوب حكمها كذا قال شمس الامم حكم السنة هو الاتباع لانه ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مشيخ فيها سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع خارج عن صفة امر والوجوب لا ان يكون من اعلام الدين نحو الادان وصلاه العيدين والصلاة بالحجاء فان ذلك معني الواجب في حكم العمل ولهذا يستوجب تاركها اساءة ابي ملامة في الدنيا والآخرة الشناعة في العقبي قولاً **د** الا ان السنة بهذا استثنائنا منقطع معني لكن اي لكن مطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بها في الشريعة طريقة في الدين ما للرسول لله او لغيره ممن هو علم في الدين وعند الشافعي مطلقاً يتناول سنة رسول الله فقط لانه لا يري تقليد الصحابة يعني اذا قال الراوي من السنة كذا فخذ عامه اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحكم على سنة رسول الله وعند الكرخي والقاضي يزيد ونحو الاسلام وشمس الامم ومن تابعهم من المتأخرين واي يكر الصبر في من اصحاب الشافعي لا يحمله على سنة رسول الله الا بدليل وكل الخلاف في قول الصحابة امرنا بذلك او نهينا عن كذا فمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقه غير رسول الله من اصحابه فان الصحابة قد سنوا احكاماً كما قال علي رضي الله عنه جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخصر اربعين وجلداً بوبكر اربعين وجلد عمر رضي الله عنهم اجمعين ثمانين وكل سنة من سنة علي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي قال عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث والسلف كانوا يطلقون السنة على طريقه اي يكر وعمر وحكي عن الشافعي انه قال اذا قال ما لك السنة عندنا او بيلدنا كذا فانها يراد به سنة سليمان بن دبلان وكان عوديق السوق وان كان كذلك لم ير لاطلاق لفظ السنة على طريقه الرسول عليه السلام فلا يجوز تقييده بطريقة الا بدليل واضح الطريق الاول بان رسول الله هو المقتدي والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة عندنا لا يطلق الا على سنته

الطريقة

كما لو قيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الاعلى طاعة الله تعالى ورسوله واما اضافتها الى غير
 الرسول فمجاز لا قتلا به فيها بسنة الرسول فوجب حمل عند الاطلاق على حقيقته
 دون مجازة وما ذكرنا من الحد يشترط الاطلاق لا يلزم هنا الا شكر جواز اطلاق هذا اللفظ على
 طريقه غير الرسول مع التقييد وانما منع ان يفتقر من مطلقه غير سنة الرسول في قول
 اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده بخبر دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقه الرسول وبطريق
 غيره فتقييده بطريقه الرسول وليما ذكرنا ورجح صاحب الميزان هذا القول **قوله**
 وهو اي السنة نوعان احدهما سنة النبي يعني سنة اخذها من تكميل الحديث اي الدين
 وهي التي تعلق بتركها كراهية واساءة دون الكراهة وذلك مثل الجماعة والادان والاقا
 والسنن الروائية لهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا بالترك في بعضها انه ياتر
 به وفي بعضها يجب القضا وهي سنة العجز ولكن لا يباح تركها لانها ليست بواجبة
 وادانها مصر على ترك الادان والاقامة امر واجبها فان ابوا قولوا بالسلاح
 عند محمد في الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف لمقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض
 والواجبات فاما السنن فانها يوجبون على تركها ولا يقاتلون فرق بينهما وبين الفرائض والواجبات
 ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين الا ضررا على تركه استخفافا بالدين فيقاتلون على ذلك
 كما في المبسوط وزوايد النوع الثاني من السنن الزوايد وهي التي اخذها حسن ولا
 تعلق بتركها كراهية ولا اساءة كسنة النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده
 وكتطويل الركوع والسجود والقراءة في الصلاة وصاير افعاله التي ياتي بها في الصلوة
 في حال القيام والركوع والسجود **قوله** ونقلوه هو في اللغة اسير الزيادة
 ومنه سميت الغنيمه نقلا لانها فريدة على مقصود الجماد وهو اعلان كلمة الله تعالى
 فنوا فل العبادات رواه علي الفرائض والواجبات والسنن المشهورة مشروعة لنا لا
 علينا والتطوع كالنقل هو ما ياتي به الجدل طوعا غير انما عليه ولا يلام على تركه والركوع
 على الركعتين المسماة فنقل لهذا اي لا جلا له ثواب على فعله ولا يعاقب على تركه **قوله**
 وقال الشافعي رحمه الله الى اخره اذا شرع في النقل واخذوا مضى فيه ولو لم يرضوا احد
 بالقضا عندنا وقال الشافعي لا يواخذوا احد منها لان النقل لما شرع غير لا زمر قبل
 الشرع وجب ان يبقى كذلك بعد الشرع لان حقيقته الشيء لا يتغير بالشرع لا الترتيب

لانهم

والاساءة

+

انه بد

انه بعد الشرع نقلوه لهذا تباد عليه النقل ولو ائمة كان مؤديا للنقل لا مستقلا
 للواجب لا يمنع صوم النقل صحة الخلوه عند ذكره باح الا فجاز بعد الضيق ولو
 صار واجبا لما ثبت هذه الاحكام وادان كان كذلك وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان
 مخيرا في الاية حقيقة للتقليد وادان ثبت له الخيار في الباقي وحله تركه بطل المواريث
 ضمنا فكان بطلانه امر احكاميا لا يصنعه ولا يضمن بالقضا كمن شرع في صلاة او صوم
 بطون فادسه لا يجب عليه القضا لان البطلان ضمنى ولا معنى لا اعتبار بالشرع
 بالنذر لان النذر التزام بالقول له ولاية ذكر فاما الشرع فليس بالتزام فلا يلزمه
 ذلك انقول للمواريث صار لله تعالى مسئلا اليه اي تقربا بادان ذلك الجز فصار العمل لله
 تعالى حقا له ولهذا الروايات كان مثابا عليه وحق الغير محترما لا يجوز له التعرض الا
 فوجب حفظه وصيانته فيصير مضمونا بالانلاف ولا وجه الى حفظه الا بالزام
 الباقي فوجب الا انما عليه ضرورة صيانته حق الغير فان قيل لا نسلم ان المواريث
 صار عبادة لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهو مما لا تجزي فلا يكون ^{الموجود}
 طاعة الا بانضمام الباقي اليه ولين سلطنا كونه عبادة فلا نسلم ان ادان الباقي شرط
 لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجدنا نقضي فلا يصور تجدد العدم ولهذا
 لا يخرج عن كونه عبادة باعتراض الموت حتى يثار به الثواب لا خلاف بين الامة وبين
 سلطنا كون الباقي بشرط لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عزاء دال الباقي بالمال
 له لان البطلان ما حصل عصادفه الفعل المحل ذلك فيما مضى من الافعال فحالها ولكنه
 اذا امتنع قات وصفا العادة عنه فلا يكون مضافا الى فعله قلنا نحن لا ندعي ان المواريث
 صوم او صلاة ولكن انقول هو من افعال الصلاة على محلي انه يصير مع غيره صلاة
 تامه فيكون المواريث مقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه
 ولكنه باعتبار انه جز مما لا تجزي لا حكم له بدون الاجزاء الاخرى فكان كل جزء عبادة
 متعلقه بما قبله وبما بعده ضرورة ثبوت الاتحاد فكان وجود الباقي بشرط لبقائه
 عبادة لا لكونه عبادة فنقلنا هكلا اعمالا بالذلا لا يقدر الامكان ولا معنى لقوله ان لا
 تحتمل التغير بعد العلم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اوليك الدين
 حسب افعالهم وقال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة

عليه

الامة

الألوكة

تبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطي لها حكم التمام واما في اعتراض المون فيقول في
التقدم كان للعبادة لم تكن مشروعة في حقه الا هذا القدر لان الوقت منه لا يبطل على ما عرفت
وقوله لا امتناع عن اداء الباقي ليس بفساد بالكلية بل لا بد ان يباين بقدر العبادة فسد الاجزا
المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ورجل الفساد لا يحاله عند هذا الفعل فيقول هو مفسد وليس
من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع جبلا مملوكا له علق به قنديل غيره
فسقط القنديل وانكسر جعل متعلقا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا
شقوق نفسه وفيه ما يخفى لغيره يضمن وهو كالندرا اي السروع كالندرا في كونه موجبا لمعنى
في غيره كالندرا والجز المودي بمنزلة المندور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى
اما المودي فلما ذكرنا واما المندور فلا نه جعل لله تعالى تسميته ولا شك ان ما وقع لله
تعالى فلا اقوي مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان الجواب ابتداء الفعل اقوي
من الجواب اقوي على ما عرفت ان البقاء اسم من الابداء ثم لما وجب لصاحبه
ادبي الامر وهو التسمية ما هو اقوي الامر من وهو ابتداء الفعل فلان بحسب لصاحبه
ما هو اقوي الامر من وهو ابتداء الفعل ادبي الامر من وانما الفعل تمامه كان اولي
واما فصل المظنون فالقياس ما قاله زفر الان علماءنا استحسنوا وقالوا ان سبب
الوجوب هو الشرع صادق الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد
وذلك ان العبد يواخذ ما عنده لا بما عنده الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده
انه شرع في الواجب لو شرع في الظاهر ثم افسده لا يجب عليه كمال الشرع والافساد
فكذلك **قوله** ورخصة الياخرة لما كانت الرخصة مبنية على اقرار العباد
واعذارهم بخلافه اختلفت انواع الرخصة فانقسمت على اربعة اقسام عرفت ذلك
بالاستقراء وقيل في وجه الحصارها ان الرخصة ان استعملت في موضعها الاصل فان
ثبت لها الاحقية فهو النوع الاول وان لم يثبت فهو النوع الثاني وان لم يستعمل في موضعها
الاصل فان لم تكن العزيمة مشروعة في هذه الامه فهو الثالث وان كانت في غير الرابع
وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا حقيقة الرخصة **قوله** الحق
من الاخر يجوز ان يكون افعلا تفضيل من حق الشيء اذا ثبتت ايا حلهما في كونه حقيقة
اقوي من الاخر ويجوز ان يكون من حق كذا ان تفعل كذا اي ان تخلق به يعني احدهما في

هذا التقسيم لا يخلو عن بعض النقص
فان الرخصة قد تكون في حق الله تعالى
وقد تكون في حق المخلوقين

اسم الرخصة عليه ولي من الاخر قوله ان من الاخر اي كذا فيكونه مجازا اما الاستيعاب
اي عومله به معاملة المباح كانه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحزمة قاهر والاباحه
نفاذ الحزمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لا يواخذ بترك الحزمة بالنظر وليس من ضروره
سقوط الواخذ منها الحزمة فان من ارتكب كبيرة وعصى الله عنه ولم يواخذ به لا شيء
مباحة في حقه لعدم الواخذ ولهم ان صدق الاسلام الرخصة ترك الواخذ بالفعل
مع حرمة ثلما كانت الحزمة مع سببها قايما في هذا التفسير مع ذلك شرع للمكلف الاقرا
على الفعل بغير الواخذ كان هذا في اعلى درجات الرخص لان الرخصة بذكر العزيمة فلما
كانت العزيمة كاملة بحيث لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك **قوله**
كالنكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه حتى يفسد اختياره
وانه قد رضاه باجرا كالمه الشريك على لسانه مع المحبتان القلبان العزيمة في الصبر
والامتناع عنه لان حرمه الكفر ثابتة لا تنكسر في حاله على ان حق الله تعالى في وجوب
الايمان قاهر لا يحتمل السقوط لكن العبد حصل له الاجر على اللسان عند الاكراه التام
لان حقه في نفسه يقو عنده لا امتناع صورة تخريب يفتيه ومعنى يزهد في وجهه وحق
الله تعالى لا يقو بمعني لان الركز لا يصلي قاهر ولا يقو صورة من كل وجه لانه لما اقر
مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرارا ثانيا فلما ثبت من هذا الوجه لكن
يلزم من اجرا كالمه الكفر بطلان ذلك الاقرار في حاله البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا
الوجه فكان له تقدير حق نفسه باجرا كالمه الكفر ترخصا ولو بدلت نفسه لا قامه
حق الله تعالى واعزاز دينه وصيانته عن التمكن كان مجازا لا شبيها ولا اصلا فيه ما روي
ان مسليمة الكذا ان اخذ جليل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدكم
ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال لاخر ما تقول في
محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصبر فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله
فبلغ ذلك النبي فقال اما الاول فقل اخذ رخصة الله تعالى واما الثاني فقل صدق الحق اي
الظهور في شهادته فثبت ان امتنع عنه حتى قتل كان اجدا بالعزيمة **قوله** وانما
الياخرة اكراه الصابر الى الافطار واضطر اليه كمن خصه بترخصه الافطار لان حقه في
نفسه يقو اصلا وحق الله تعالى يقو الي بدله وهو القضا فله ان يقدر حق نفسه

هذا التقسيم لا يخلو عن بعض النقص

حقه من

والقائمة
 وان صبر ولم يفطر حتى قتلته هو صحيح مقبهر كان ما جوار الان الوجوب لم يسقط
 فكان كمن قتل نفسه لا قامه حق الله تعالى وفيه اظهر الدين واعزازه الا انه اذا كان متسماً
 او مريضاً فلم يفطر حتى قتل كان انما لان الله تعالى باح لهما الفطر فيكونان شئباً المتما
 عن المباح حتى يموتا كالمضطر في فصل الميتة وذكر احكام الجنابة على الاحرام لان حق ما
 المشرع لا يسقط بالاكراه **قوله** وان الله مال الغير اذا اكره على ان لا وفاء
 الغير خصله وذلك لرجحان حق نفسه لان حق غيره لا يفوت معني لا يجتاره بالصبر
 فاد اصر حتى قتل كان شئباً لان سبب المحرم هو ملك الغير وحكمه وهو حرمه الغير
 قائمان فان حرمة اتلاف ماله مكان عصيته واحترامه وذلك لا تختل الاكراه فكان
 في الصبر مقبهاً فرض المجاهد فيكون مثاباً كذا ذكره في الاسلام في بعض كتبه وذكر
 محمد في هذه المسئلة فان ابي ان يفطر حتى قتل كان ما جوار ان شأ الله تعالى فيه
 بالاستئذان دون ما سواه لانه لم يجد فيه نصاً بجنبه وانما قاله بالقيام على الاكراه
 على الافطار وفساد الصلاه ونحوهما وليس هذا في معنى تلك المسائل من كل وجه
 لان الامتناع من الاتلاف لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وعلي هذا تناول المضطر
 مال الغير حتى لو صبر ومات جوعاً لم يكن انما بل مثاباً اجلاً بالعزيمة الا انه لم يصر
 والكل يجب عليه الضمان **قوله** وترك الخائف على نفسه الى اخره الامر بالعود
 مثلاً الامر بالصلوة ونحوها والتأهي عن المنكر اذا خاف التلف على نفسه رجحوله ان
 يترك لانه لو اقدم بفوت حقه صوره ومعني ولو ترك بفوت حق الله تعالى صوره كما معني
 لان اعتقاد حرمة الترك باق وان فوّل فقتل كان ما جوار لان الامر بالمعروف وفرضه
 والصبر عليه عزيمة فكان باذلاً لنفسه في اقامه حق الشرع لان القوم لما كانوا مسلمين
 معتقدين بوجوب ما يامرهم وحرمة ما ينههم عنه لا بد من ان يتكافؤوا في قلوبهم وان
 كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ما جواراً بخلاف الغاي اذا حمل على المشركين لان قتله ليس
 فيما لهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقياً بنفسه في التهلكة من غير ان يحمل الزكوة في اعزازه
 الدين فيما اثر وحكمه اي وحكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو
 صبر يكون شئباً لما بينا **قوله** والثاني من الرخصة الحقيقية ما استلزم مع قيام
 اي السبب المحرم الموجب لحكمه مع تراخي حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب

هنا

في قوله
 اي النوع
 الثاني

فان كانت الرخصة حقيقه ومن حيث ان الحكم مترخ غير ثابت في الحال كان هذا التفسير
 دون الاول فان كان الرخصة بكمال العزيمة **قوله** كما لمسا فراج كما فطار للمسا فوالمر
 القدر رخص لهما في الفطر فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر
 وهو شهور الشهر ونحوه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
 فليصمه ولهذا مع الادا منهما الا ان الحكم وهو وجوب اذا الصوم وحرمة الافطار تراخي
 في حكمهما الى ادر اكره من ايام اخر حتى لا يلزمهما الامر بالفديه قبل ادر اكره لوما تافكا
 العزيمة اذ في حال الامتناع في المكروه على الصوم لان الحكم هنا لم يتاخر عن السبب فلا جرم
 كانت الرخصة المبنيه على هذه العزيمة اذ في حال من الرخصة المبنيه على العزيمة الاولى
 بهذا الوجه اخذت شئباً بالا فطار في غير رمضان فلم يكن رخصة حقيقه لان الحجاز مطلقاً
 وفيه من هذا الوجه ولم يكن له مدخل في القسم الاول بوجه **قوله** وحكمه اي حكم
 هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي الحمل بالعزيمة اولى لكما رتبته حتى كان الصوم في السفر
 افضل من الافطار عندنا خلافاً للشافعي لان السبب الموجب وهو شهور الشهر لما كان
 قائماً بكامله وتأخير الحكم بالاجل غير مانع من التجهيل كالدين الموجد كان المودي
 للصوم عاملاً لله تعالى في اذا الفرض والمترخص بالفطر عاملاً لنفسه فيما يرجع الى
 الترفه فكان الاول اولى وتردد في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر في العزيمة
 نوع يسرياً وهو يسر موافقه المسلمين فكانت العزيمة تودي معنى الرخصة من
 هذا الوجه فكانت اولى وحقيقه المعني فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تأخير
 حكمها الى زمان لا قامه وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي لان
 هذا التأخير ثبت رفقا للمسا في الصوم نوع رفقا ايضاً فاجبر ذلك النقصان على
 اليسر فثبتت وهكذا فكان الاخذ بالعزيمة اولى كما في القسم الاول احيى الشافعي
 رحمه الله بان وجوب اذا الصوم لما تافكا خربا در اكره من ايام اخر اقتضي ان لا يجوز للا
 فله كما قال الصحاب النطواهر لانه ترك في حق عدم الجواز للاحاديدنا الواردة فيه ففي
 معتبر في حق افضلية الفطر ولغما روي انه عليه السلام قال في للمسا فترخص له
 بالفطر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شكا
 الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديد كثيرة **قوله** الا ان يضعفه

في قوله
 اي النوع
 الثاني

في الباب

الصوم استثنى من قوله الاخذ بالعزيمة اذ يعي اذا اضيقه الصوم فكان الغفران ولو صبر حتى مات كان انما لان الا فطار لزمه في هذه الحالة فلو بدل نفسه لا قامه الصوم كان فانا لنفسه من غير قصد المقصود بالصوم وهو الارتياء لخدمته المولى في كل خلاف المشروع قول ولما اقر نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاعلان تسمية ما حظ عنا من الاصر والاغلا التي وجبت علي من قبلنا رحمة محال لأن ما لم يجب علينا ووجبت علينا غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا بالنظر الى غيرنا فيجوز اطلاق اسم الرخصة تجوزا لا تحقيقا والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلطة كقتل النفس في التوبة وفتح الاعضاء الخالية والاعلا للمواثيق اللازمة لزوم العمل كذا في غير المعاني وروى ان الاصر في بني اسرائيل كان في عشرة اشيا كانت الطيبات ممنحرم عليهم بالذوب وكان للواجب عليهم خمسين صلو في اليوم والليله وذكوتهم كانت ربيع المال فلا يطعمون من الجاهل والحدث عن المأ و لم تكن صلواتهم حاضرة في غير المسجد فحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النور وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكان علامة قبول قربانهم اخراقة بغيره ينزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم يوما بالليل كان يصبح وهو مكتوب علي باب داره وعن عماره كان بنو اسرائيل اذا قاموا تصلي لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الي اعناقهم ورتقا ثيابهم الرجل ثوبه وجعل فيها امرق والسلسلة واوثقها الي السارية تخيلت نفسه علي العباد فمده الامور رفعت عن هذه الامم ذكرها للنبي ورحمة عليهم قول والنوع الرابع هذا هو القصر الاخير من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القصر الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزمه ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبهها بالحقيقة

رخصة

الزوجة بما اعظم الايجال من غيره القدر والخاص من الجاهل من غير العزم

الحقيقة

حقيقه والعزيمة هي الاربع حتى لو كان الوقت يقضي اربعاً سوا قضاها في السفر او في الحضر وفي قول ان يقصر في السفر ركعتين دون الحضر اخرج بقوله تعالى واذا حضرتم في الارض فليسر عليكم جناح ان تقصروا وشرع القصر بلفظه لا جناح وانه لا باحة دون الاجاب وبان الوقت سبيل الاربع والسفر سبب للقصر لا علي رفع الاول وتغييره فانه لو اقتضى عقير يلزمه الاربع ولو ارفع لما لزمه كعلي الفجر اذ اقتضى علي الظهر فليسر عليهم ما شاء عندنا القصر رخصة استقام لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت لا خيرا بان فله دخل التلا في الغرض لا محال وانما جعلنا في كل احوال استللا بدليل الرخصة اي دليل وجوب هذه الرخصة واستللا لا بمعنى هذه الرخصة اما الدليل بما روي عن علي بن ابي ربيعة الوالي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نأتيك وقد قال تعالى ان خفتهم فقال اشك علي ما اشك عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها ما قبلوا صدقته وفي رواية انها صدقة والضمير واسر الاشارة راجع الي الصلوة المقصورة او الي القصر والتأنيث لتأنيث الخبر سمي القصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التعليل استقام محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف علي قبول العدد فيكون معنى قوله ما قبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها الاتري انه لو قال ولي القصر ان عليه القصاص تصدقت به عليك بسقط القصاص من غير قبول لان معناه الاستقام والساقط لا يحتمل الرد بالتصدق فالنقد فمن الله تعالى ولي ان لا يحتمل الرد لا بفرض الطاعة وقد سمي الله تعالى الاستقام تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لکم واما المعني فوجبان احدهما ان الرخصة لا تفسد الحقيقة تثبت للعبد الجار بين الاقرار علي الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة للتيسير وفي العزيمة نوع يسير كما في الصوم في السفر وفضل ثواب كما في الاكراه علي الكفر فاد الركن بها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكراه في فضل الثواب لان الثواب في ادا ما عليه لا في اعداد الركعات الاتري انه لا فضل للظاهر علي المجرى الثواب ولا للظاهر العبد علي جملة الحر والمساقر قد اتى بجميع ما عليه كالمقير فوجب القول بسقوط الاكراه اصلا والثاني ان التحجير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد

له ٢٠

وهو اعظم من غيره

بعض الروايات

فيكون

فان يدعى بالاحسان
نقول

والا اختيارا لما خالي عن الرق ليس الا الله تعالى عز وجل فانه يختار ما يشاء من غير نزع او
دفع مضرة ما فات مثل هذا التحجير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشريعة فيما هو من خصائص
الربوبية فيكون فاسدا لا تزين الشريعة تولى وضع الشرايع جبراً وقهرنا انما هي اختيار
اما ان يكون لنا شركه في النصب فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قال الخصم بصير كانه
قالا قصروا الصلاة ان شئتم فيكون تعليقاً بعشيتنا وتقويضاً لينا نصباً للشر بعد ذلك
لان التثبوت بصير مضافاً الى مشيتنا كالملاقاة والعناق المحلوق بالمشية لا يكون ثابتاً قبل
الشيء ولا يجوز اضافه نصب الشريعة لينا لانه شركه نعوذ بالله من ذلك بخلاف التحجير
بل انواع الكفار ولان المكفر يختار ما هو الارفق عنده ولا يسر عليه قوله وسقوط
حرمة الخمر والميتة اختلف العلماء في حكم الميتة والخمر والتحجير وخوفاً في حاله الاضطرار
فقال بعضهم لا يخلو لكن ترخص الفعل في حاله الاضطرار ايضاً للمصلحة كما في الاكراه
على الكفر والكل مال الغير وهو روايه عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي وذهب
اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة وما يده الخلاف نظير فيما اذا صبر
حتى مات وفيما اذا حلف لا بالكفر اماً فهدا الفريق الاول لا ياتر بالصبر ويخت
بالأكل من هذه الاشياء في هذه الحالة وعندنا ياتر ولا يخت تمسك الفريق الاول بقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يعني يغفر له ما اكل
مما حرم حين اضطر اليه فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع للموا
رحمة على عباد الله ولا حرمة هذه الاشياء تعالى صفات فيها من الخبث والضرر وكما
تتعدى تلك الصفات في حالة الضرورة فبقية حرمة ما كانت وخص الفعل للضرر
ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حاله الضرر
والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحجير في حاله الاختيار وقد
كانت مباحة قبل التحجير فبقية في حاله الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من
جعل الاصل في الاشياء الاباحه قبل الشريعة واما على قولهم ذهب من قال بالحد الحرمة
لا يعرف ان الاستثناء فاقول الاستثناء من الخطر اباحه فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة
في حاله الاختيار مباحه في حاله الاضطرار فتثبتنا الاباحه في هذه الحالة بالنص
ولا يلزم عليه استثناء اجر اكلمه الكفر في حاله الاكراه بقوله تعالى الا من اكره وقوله

حيث

الافهم

محرمة

مطهر

مطهر الايمان لا نالنا اسلم انه استثنى من الخطر بل هو استثنى من الغضب اذ التقدير
من كونه الله من بعد ايمانه فعليه غضب الا من اكره فيمنع الغضب بالاستثناء ولا يلزم
انما هو على قبول الحد وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة للعقل عن الاختلاط والبدن عن
تدنّي خبث الميتة فاد اخاف بالامتناع قوائف نفسه لم يستقر صيانته البعض بقوات الكلى
فسقط معنى المحرم فكان اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطاً للحرمة فاد اصبر حتى
مات كان مضيقاً له فياثر فلو تكرر هذه الرخصة مثل سقوط الاضطرار والغلازلة كانت
دونه في المجازيه لما قلنا واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحه فاعتباراً بالاضطرار
المخصص للتناول ويكون بالاجتهاد عسي يقع التناول على قدر ما يحصل به
سد الرقوة بالمهملة اذ مثل من ابتلي بهذه الحالة يحسر عليه ويغايه التناول بقدر
الحاجة فانه تعالى ذكرنا المغفرة لهذا التناول وقيل غفورا بالعضو عن اكل من غير ضرورة
رحيم يرفع الاثر عند الضرورة وقيل غفورا للتناول فكيف يواخذ بقنا والميتة
عند الاضطرار رحيم يعجبه فيما يتعبد به قوله وسقوط غسل الرجل
اي ومثل سقوط الحرمة في الميتة وسقوط شطر الصلاة سقوط غسل الرجل في هذه السبع
لان قولنا استثناء القدم بالحرف صنع سرية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن
بدون الحدث اصلاً في الطهارة الحكيمه قبلت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر
اقتداءً بالواجب من غسل الرجل يادي به الا ترى له يشترط ان تكون الرجل طاهرة
وقد اليسر وان يكون اول الحدث بعد اليسر كما روي على طهارة كالمه ولو كان الغسل ينادي
بالمسح لما شرط ذلك لان المسح رافعاً للحدث كالغسل فحررنا ان الشرع اخرج السبيل
الموجب للحدث من ان يكون عاملاً في الرجل ما دامت مستثناة بالحنفية الخفيا نزع
سراية الحدث الى القدم لا أن يثبت الحدث في الرجل ثم يور المسح عنه الا
ان اصل السبيل بقي موجياً في الجملة كما في حال عدم التحفيف فكانت رخصة انقطاع
فصل قوله الامر والنهي الى اخره قال عامه اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين ان احكام الشريعة اسباباً تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة
والسارع فوالله تعالى دون السبيل لان الاعجاب الى الشريعة دون غيره وهو اختيار الشيخ
اي من صور رحمه الله وانكر بعضهم الاسباب اصلاً وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بالنص

الكبار

للتفسير

يصلح

ومحيط الغسل

له

شبهة
الألوكة

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَكُمْ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ
أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا
إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ خُرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْتُمْ
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْتُمْ فِي
أَنْفُسِهِمْ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ

المنطقة
الألوكة

1000 2000 3000 4000

وفي غيره يتعلق الوصف الذي جعل علته وامارة لثبوت الحكم وفان جمهور الاشعرية
 للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاد اليها فاما العبادات فلا تضاد الى
 ايجاب الله تعالى خطابه متمسكين في ذلك بان العبادات وجبت لله تعالى على
 الخلو من تضاد اليه لا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاد الى الاسباب
 لانها كاخلاصة بكسب العبد فتضاد اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا للضرورة
 بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شي فاما المحللات فالواجب فيها شيان المال
 والفعل فيمكن اضافته وجوب المال الى السبب وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات
 فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس ^{والتسليم} تحت العقوبات ^{والتسليم} واما وجوب الفعل
 على الولاء فهو ان يضاد ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاء الى الخطاب
 قبلنا قطعوا ايديها فاجلدوه ^{فعل} فعل هذا الطريق يجوز ان تضاد العبادات للمال الى
 الاسباب عند غيرنا ايضا ^{الاجماع} من انكر السبب بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كما ان
 الاشياء المحسوسة وخالفها هو الله تعالى وصفه الاحبار صفه خاصه له لا يجوز تضاد
 به كصفه الخلق فكذلك في اضافته الى الاسباب قطع عنه سبحانه وتعالى وذلك
 لا يجوز لكنه تعالى جعله حضرا وصفا والنص علامه على الحكم في الفروع عجزا ^{الظهور} احكاما
 عندها واحتمال العامة بان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب
 في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحد واسبابا يضاف اليها والموجب
 هو الله تعالى وثبت ذلكا اشارات المصنف من ان جميع الاسباب اضاف الى الاحكام الى
 الله تعالى فقد خالف النصارى والجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب هذا السند ومن انكر
 البعض واقربا لبعض فلا وجه له ايضا لانما جازت اضافته لبعض الاحكام الى الاسباب
 بالدليل جاز اضافته سايرها ايضا بالدليل وقوله لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان
 يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لا لا يخول الاسباب وجوبه بذواتها اذا لا يجازي الاثر
 لا يتصور الا من مفترض الجماعه لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم ولم يقا اليه واذن
 اليه لا يمنع من اضافته الي غيره واما قوله وجوب الفعل بالخطاب بالاجماع فقلنا
 ان الخطاب بالخطاب لا ما وجب عليه بالسبب السابق بدون اختياره بدون اختياره
 جبرا من الله تعالى بدليل وجوب الصلوة على من نام وقت الصلوة وعلى المجنون والمعفي

ع

الفرع

عليه ان الدين دد على يوم وليله حتى يازمه القضاء مع ان الخطاب موضوع عنهم لفقه الهلية
 الخطابية والعقل والتسليم وكذا الجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان والاغما والنوعان
 استغراقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يحل القضاء وهو بعد سبق الوجوب الخطاب موضع
 هذا الزكوة تجب على الصبي عند هجره والخطاب موضوع عنه وقال الفقهاء جميعا بوجوب
 العشر وصدق الفطر عليه فعلم ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير
 الخطاب ولهذا تحب الصلوات والصلوات متكررة وان كان الامر بالفعل لا يقتضي
 التكرار فعلم ان التكرار سبب وجب فكره واذ ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله
 تعالى وصفاته واسمايه بايجابه تعالى الا ان سببه في الظاهر حدث العالم ليسيرا
 للحدث حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لا نه يدرك على المصنعه والحدوث ثلثها لا
 على الصانع والمحدث واليه اشار عمر رضي الله عنه ان البعرة تدل على البعير وانا للمشبي
 دل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي مما يدلان على الصانع العليم
 الخبير فكان حدث العالم سببا لوجوب الايمان على من هو اهله من الانسان والجن
 والملاك لان الايمان لا يتصور وجوبه على غير اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية ولا
 وجود من هو اهله على ما احرم الله سبحانه الا والسبب لازمة اذ لا تصور الحدوث اذ يكون
 غير محدث في شئ من الازمان ولهذا قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن بخالفا
 بالاداني الحال لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتاج لان يكون غير مشروع وقد حقق
 في حقه ووجد كنه وهو التصديق والقرار عن معرفه من هو اهله وهو الصبي العاقل
 الذي يماظر في وحدانية الله تعالى فيوجب القول بصحته واما الهلية فلان الايمان يقتضيه
 عنه سبحانه تعالى لا يوجب هذا الحرقة القاضي ابو زيد من تبا بعد فاما المنقذون من
 مشائخنا قالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد منا فالإيمان وجب
 شكر النعمة الوجود وقوه النطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكر النعمة الاعضا
 السليمة والصوم وجب شكر النعمة اقتضا الشهوات والاستمتاع بها والزكوة شكر النعمة
 المال والحب شكر النعمة البتة فانه تعالى اضافته الى نفسه وجعله مآثر الخلق لحرمة فحلت
 زيارته اذ لا لشكر هذه النعمة الى هذا الطريق ما صدر الاسلام وصاحب الميزان وكذا
 وجوب الصلوة بالاجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت بدليل اضافتها

وجوب الايمان اشار بقوله
 اجماع هذه اشار

شباب ما من



الي الوقت كرف الام وبدونها قال الله تعالى اقم الصلوة للذكر الشمس بالنسبة بالام اقول
وجوه الدلائل على قطعها بالسوق لان الامم للتعليل الاختصاص كما يقال انك تترك الصلاة
وتأخذ بالشئ وتبطل الخلفان لفلان الضيافة اي سببه واما الاضافه بغير الام
فاجماعهم على اضافته هذه الصلوة الى الاوقات يقال صلوة الفجر و صلاة الظهر و صلاة
العصر والاصل في الاضافه ان تكون باخص الاوصاف و اخص الاوصاف الوجوب
لان معنى النبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص فثبتت له سببها ولما
لا يجوز اذا وها قبل الوقت يجوز في الوقت وتكرر تكرر وكذا سببه وجوب الزكوة
ملك المال الذي هو نصاب بدليل الاضافه اليه فيقال زكوة الساببه وزكوة مال التجاره
وتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد يجوز تعجيله على المحل بعد وجوب
النصاب جواز الادا لا يكون الا بعد تقرر السبب غير ان الوجوب بصفة البسر على ما
بيننا ولا يتم البسر الا اذا كان للمال ناميا ولا نأما الا مضى الزمان فاقترن المحل الممكن لا سقيا
المال الا شتما له على الفصول الاربعه مقام النما وكذا سببه وجوب الصوم ايام شهر
رمضان قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اتفق المتأخرون على ان سببه وجوب
الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويكرر تكرر ويصح الا اذا بعد دخول الشهر ولا يصح
قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الامم الى ان السبب مطلق شهود الشهر
حتى استوي فيه الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسر جزم من الزمان مشتملا على
الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لظهور فضيله هذا الوقت وهي ثابته للايام
والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مقيما في ليلة من الشهر ثم خرج قبل ان يصح وجوب
الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء وكذا المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم
جن قبل ان يصح ثرافاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء وكذا انه اذا يصح بعد وجوب
الليلة الاولى فهذا كله دليل ان السبب مفرد في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاق
ودذهب القاضي ابو زيد وغيره الى ان السبب ايام الشهر دون الليالي
اي الجزا الاول الذي لا يخفى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الله تعالى اذا جعل
وقتا سببا لعباده فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الادا
دون الاجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقر الوقت للمنا في الادا شرعا سببا للوجوب

وجوه

الفتا

صوم رمضان

اوله

وقوله

فعلنا لا سبب له الا ما ورد في الجواب عن كلام شمس الامم ان شرف الليالي
اعتبار شرع الصوم في ايامها لا بذاتها فكان تابعا وشرعها باعتبار راتها اوقاتا فقام
رضان وكلامنا في شرف خصص باعتبار السببه وذلك لخصا بان يكون محلا لادامسببه
واما عدم سقوطه عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليلة ولانه اهل للوجوب مع الجنون
لان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في جواز الصوم
استغرا للجنون جميع الشهر ولم يوجب له اوجاز النية في الليل باعتبار ان الليالي جمل
تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزا الصوم لانه وقت نوم وغفله
واقتران النية في الليل مقام النية المقترنه باول الصوم ضرورة فلا ضرورة فيما نحن فيه
وكذا سببه وجوب صدقة الفطر اس مونة ويلي عليه اي يقوم بكفايته ويحمل مونة بولا
وحاصله ان الراس يصنع المونة والولاية سبب لوجوب صدقة الفطر عندنا وعند الشافعي
السببه هو الوقت بدليل اضافته اليه يقال صدقة الفطر بدليل تكررها بتكرار الوقت في اس
واحد ولكن نقول الاصل في هذا الباب الراس لا الوقت والصدق قد جعلت مونة شرعية
ولونه الاصلية تتعلق بكونه مالكا ووليته فكذلك الصدقة وكذا راس غيره بلحق براسه
مونة الراس بسبب المال كونه والولا يدل بصير كراسه كل في الاسرار فاذا اعلنت الولاية
في حق المراه والابن الزم البائع المعسر لم يجز الصدقة على الزوج والامدان وجد المونة واذا غابت
المونة ما كان للصغير ما احب وجبت نفقته فيه لم يجز صدقة على الاب ايضا عند
الحيثية والي يوسف وان وجدت الولاية والدليل عليه قوله عليه السلام ادع من
توفون وقوله عليه السلام ادع من كل خير وعبد بيا ذلك ان كلمه عن لا تنزع النسي عن
النسي وتعذيب منه في ذلك على احد الوجهين بالاستقرا اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا
بشرع الحكم يقال ادعي الزكوة عن ماله اي سببه ويقال سبعين عن اكل وشربا ي سببها
فكون معناه ادقا الصدقة الواجبه الناشيه عن كلا ادعلا عجب الحق عليه فيؤدي عنه
كالدليل على العائد في تحمل العاقلة عنه وهذا لا يجوز لا سيما ان الوجوب على العبد لانه
ليس على الكسبي فاستحان تكليفه بما ليس في وسعه والكافر لا ماضا قربه وهو ليس من اهله
والفقير لا ليس على الخراب خراج فتعين ان المراد امتناع الحكم عن سببه وان ما دخل
عليه عن سبب ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الراس في الوقت فدل ان الراس

باب

راسه

وجد المونة واذا غابت

عنه كما

شبهة
الألوكة

سبب في الوقت شرط واما الجواب عن قوله انها اضيف في الوقت قلنا انها اضيف اليه محالاً
باعتبار انه زمان الوجوب فان الشيء يضاف الى الشيء يادى ملازمة فاما تضاعف الوجوب
بتضاعف الزمان فامر حقيقي لا يقبل الاستجارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ
والتضاعف غير له المحكم فيكونه دليل على السببية لا الحكم لا سيما ان يتكرر بتكرار الشرط
واما تكرار الواجب عند تكرار الوقت فليس بتكرار الوقت بل باعتبار تكرار الحاجة اذا مونه
ابداً يتكرر وجوبها بتكرار الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقتاً للحاجة فاداءها يوم
الفطر تحت الحاجة فيجوز الوجوب لاجلها لا للوقت كتحديد باعتبار وصفها عند حلول
الحول فيجعل الراس كالمحدد باعتبار وصفها لكونه كما في المال وكذا سبب وجوب الحج البيت
لانه يضاف اليه قال الله تعالى والله على التاسيع البيت والا فانه دليل السببية على ما
سببته والوقت شرط الاداء وليس سبباً لادائه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره وكذا
سبب وجوب العشر الا ان النامية بحقيقة الخارج وسبب وجوب الخراج الارض
النامية بالناسا التقدير عند الشافعي سبب وجوب العشر الخارج والارض سبب
وجوب الخراج حتى انها تختصان في ارض واحدة لان العشر يتعلق بالخارج وتكرر
بتكرره ولهذا يجوز تعجيله كالخراج ولنا ان العشر ينسب الى الارض بقا العشر الارضي
والارض توصف به يقال ارض عشرية والشيء يضاف الى سببه في الاصل وتصرف السبب
بحكمه ولان العشر مونه الارض اي سبب بقاها لان العشر يصرف الى الفقراء والمقاتلة
اذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم
والمقاتلة لان الكفار لا يستولون بسبلهم علينا فبقا الاراضي في ايدي ملائكة المسلمين
ولا يخرج فكان الصر واليه صرنا الى الارض وانفاً عليهما معني فهذا هو معنى الو
في العشر وفيه معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جز من النما
قليل من كثير كالزكوة تتعلق بالمال النامي بهذه الصفة فاستعمل على معنى العبادة
والموثة ولكن معنى الموثة فيه اصلاً باعتبار الارض وهو الاصل ومعنى العبادة تبع
باعتبار الوصف هو النما واما الجواب عن قوله يتكرر الخراج فلنا تكرار الواجب
عند تكرار الخراج باعتبار حدد الارض به تقديره لا باعتبار ان الخراج سبب كما
قلنا في النصا بالواحد يتكرر الوجوب بتكرر الحول وعن قوله لو تجز التعجيل قلنا

الزكاة

مفاتيح

ولو كان الارض
السبب لجاز تعجيله

ايضا

يتكرر الواجب

لو تجز تعجيله قبل الخراج لان الخراج لما جعل عن سبب الوصف للعبادة في العشر
كان التعجيل قبله مقوفاً على معنى العبادة وبطلان له لا سيما حصول السبب قبل السبب
ويصير مونه محضة وهو ليس كذلك وهذا تغير له فلا يجوز تعجيله ويصير تعجيله قبل الخراج
كجهد الزكوة في الابل الخوامل والحوامل قبل الاسامه بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لان
النما معتبر فيه تقديره لا تحقيقاً والواجب من غير جنس الخراج فصار مونه باعتبار
الاصل وهو الارض وعقوبه باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة ودلك لا الاشتغال
بالزراعة وعماره الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سبباً للمدلة التي هي نوع عقوبه لان عمارة
الارض من صنع الكفار وعادتهم ورد من الله تعالى بذلك في قوله وانما الارض وعمرها
الكثير ما عمروها وقال عليه السلام ادا تبايعتم بالعين وتبايعتم اذنا بالقر والتم وظهر عليكم
عليكم وراي رسول الله شيئاً من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا
ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر ولهذا لا يبقا على المسلم وجاز البقا عليه باعتبار
معني الموثة ولهذا لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة لان كل واحد مونه
وسببها الارض النامية وبسببها اجلها لا يجز حكا من مختلفان قال عليه السلام لا
يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج **قوله** والصلوة اي سبب وجوب الطهارة **قوله**
واختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لقوله عليه السلام لا وضوء الا عن
حدث وخر عن في هذا الموضع يدل على سببيه كما قلنا في قوله عليه السلام اذوا عن فون
ولانه يتكرر بتكرار الحدث ولا يتكرر بتكرار الوضوء ولا معنى لقوله من يقول انه لا يجتمع مع **قوله**
تكتف بحول سببها لانا انما جعلناه سبباً للوجوب لا لخصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع
وجوبه والصحيح ان سبب وجوب الوضوء الصلوة الصلوة اعني وجوبها او اذائها
لانه يضاف الى الصلوة شرعاً وعرفاً يقال طهارة الصلوة ويجب وجوب الصلوة ويسقط
يسقطها ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرار الحدث بل يتكرر بتكرار الصلوة الا ان الحد
شرط وجوبه كالا استطاعه في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لاجل الصلوة
فاداك انت هذه الصفة حاصله لا يؤثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وسائر الخ
وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذلك انها **قوله**
وتعلق بقا المقدور اي سبب شرعية المعاملات تعلق بقا المقدور وتعلقها بها شرعاً

وسببها

الوضوء

المؤنة

وكرر
مكرر

اليوم

ادوات

بيان ذلك ان الله تعالى خلق هذا العالم وقد ربقاً في قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون
بقا النفس وبقا الجنس وبقا الجنس بالشايد وذلك باقيا في الذكر والانثى في مواضع
الحرث فشرع له طريقاً في ما قد رآه الله تعالى من غير ان يتصل به فساد وضباع
وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في البقاء الفساد او في الشركة ضياعاً فان
الاب متى استلبد يتعذر انجاب عليه وليس للام قوة الكفايات في اصل الجيلة وكذا الاطراف
لبقا النفس الى اجله من غير اصابه المال بعضهم من بعض وما يحتاج كل نفس لكفايتها
لا يكون حاصلها في يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبيل اكتساب المال وهو العمل
عن تراضها في النفاق من الفساد والله لا يحب الفساد **قوله** لا يمان هذا متعلق
بقوله من العالم وقوله والصلوة متعلق بقوله والرقعة وقوله والزكاة بقوله وملاك المال
وقوله والصوم متعلق بقوله واياكم شهر رمضان وقوله وصدة الفطر متعلق بقوله
والراس الذي عونه ويلي عليه **قوله** متعلق بقوله والبيت وقوله والعشر والخراج
متعلقان بقوله والارض الثاميه وقوله والطهارة متعلق بقوله والصلاة وقوله
والعطائات متعلق بقوله وتعلق بقا المقدور **قوله** واسباب العقوبات الى آخر
اعلم ان سبب العقوبات الحدود والكفارات متضاف اليه كالقتل عدا الفضاير
والراس للجزية لانها عقوبة وجبت على الكفر ولهذا تضاف اليه فيقال خراج الراس
او جزية الراس متضاف بعدد الراس فيكرر الحول كقوله والركوة والزنا للزجر
او للجلد والسرة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد فانها شرعت جزراً على
الجنايات فكانت الجنايات هي المؤثره في الجازمها فكانت اسبابها سبب وجوب الكفارات
التي هي دايمة بين العباد والعقوبة ما اضيق من امر دايمة بين الخطر والاباحه
مثلا الفطر الحد في رمضان والقتل الخلع وقلة الصيد في حاله الاحرام واليمين
المنعقدة المنقضية بالحنث وانما قلنا ان الكفارات دايمة بين العباد والعقوبة
لانها تادي بها هو عباده كالصوم والاعتقاف والصدقة ولهذا كانت النية فيها
شروطاً وقوصاً الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره ولكنها الرجب الا جزية على
افعال توجد من العبد فيها معنى الخطر كالحدود ولرجب مبتداه على وجه التعليم
كسائر العبادات فكانت في معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجزأ على ارتكاب

المحظور

كل

سبب كونه

سائر

المحظور الذي يستحق المأثم به واداك كانت وجبة تكون اسبابها مشتملة على صفة الخطر
والاباحه ليكون معنى العباد مضافاً الى صفة الاباحه ومعنى العقوبة مضافاً الى صفة
الخطر لان الاثر يكون على فوق المؤثر ولذلك لا يصلح المحظور المحض كقتل العمد واليمين
التي هي سبباً لها ثم لا وفار الحد صلاح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك
له فيخطو من حيث انه جانيه على الصور فيصلح سبباً للكفارة ولا يلزم عليه الا فطار
بالزنا وشرب الخمر لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين لها بل ليلانه لو كان ناسباً للصوم
لا يجلب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر والفطر من حيث انه يلاقي فعل نفسه
تمكنت فيه جهه الاباحه ولا نقاوت في تحقيق هذه الجهة بيزان لا يكون الا فطار بالزنا او
شرب الخمر او وقاع الامله وشرب الماء ولم تعتبر هذه الشهية في سقوط الحد لان
الشهية الدائمة هي التي تورث خلا في الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة
كلا قبله وكونه في الاسرار اذ ان في رمضان فذلك الزنا حرام في نفسه لا حق الصوم
وحرل غيره وهو الصوم فوجب كونه حراماً في نفسه الحد وسبب المعنى الاخر الكفا
لانه لما صار حراماً لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان ياخذ شهياً بالباح ليمده بالنسبة
من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة والكفارة متعلقة بهذه الحرمة وكل ذلك
القتل الخلع اذ يورث الخطر والاباحه ايضاً لانه من حيث الصورة رمي الى الصيد والى كافر
وهو مباح وباعتبار ترك التمسك واعتبار الحد هو محظور لانه اصاب ادمياً معصوماً
فيصلح سبباً للكفارة وكذلك الاصطبا مباح في الاصل وبلغنا الاحرام حرام فيكون
متزداً بين الخطر والاباحه وكما اجتمع في اليمين المعقودة الخطر والاباحه من
وجهين احدهما انها تعظم الله تعالى وذلك ضد ولها شرعت في نية نصره
الحق فانهم كانوا يخلفون في البيعة مع النبي عليه السلام وهي ايضاً منهي عنها القول
تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لآهوانكم اني بذلك في كل حق وبالله والثاني ان اليمين الصا
عقد مشروع تخلفها في الخصومات وتلزمنا شرعاً فكانت مباحة الا انها اخذت معنى
الخطر باعتبار الحنث فكانت دايمة بين الخطر والاباحه وعليها خرج الكفارات قول
وانما يعرف السبب الى اخره اعلم ان السببية انما تعرف باضافه الحكم لان الاصل في
اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سبباً للمضاف وحادثاً به كقولك كسبر فلان

الألوكة

ايحدث بفعله واختياره وذلك لان الاضافة لما كانت موضوعه للتمييز كان الاصل فيها
 الاضافة اليها اصل الاشياء المحصل للتمييز الكامل واخصر الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت
 فكانت الاضافة اليه اصلا قائما بالشرط فانها ايضا فاليه لان الحكم يوجد عند تشابه
 العلم التي توجد الحكم عندها فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة وبيان
 ذلك ان الاختصاص يحصل بالتعلق وتعلق الحكم بالسبب قوي من تعلقه بالشرط والظرف
 لان اتصاله بالسبب اتصال الثبوت والوجود واتصاله بالشرط والظرف اتصال المجاوز
 ولا شك ان ذلك الاتصال يتقابل به اتصال الثبوت في حكم العلم فكان اتصاله بالسبب
 وتعلقه به حكما حقيقيا واتصاله بالشرط مجازا فانصرفت الاضافة الى هو هذا النوع
 من الاتصال والاختصاص لانه حقيقة اولان الاصل في كل شيء الكمال قوله
 كصدقه الفطر وحجة الاسلام هذا نظير الاضافة الي الشرط لما مر ان سبب الاول
 الراس وسبب الثاني البيت الفطر والاسلام شرطا الوجوب والله اعلم بالصواب
 فتقسم اقسام الكتاب **باب** بيان اقسام السنة اما اختار لفظ السنة
 دون الخبر لان لفظ السنة يطلق على قول الرسول وفعله وعلي طريقه الصحابة صلى الله
 عليه وعليه وصحابته اجمعين وقد اختلفوا في اقسام السنة فاعل النبي عليه السلام وقول
 الصحابة فلذلك اختار لفظ السنة دون الخبر قوله **الاقسام** التي سبق ذكرها
 اي الاقسام المذكورة في الكتاب من الخاص الى المقتضي ثابته في السنة اعني ما قول الرسول
 لان قوله عليه السلام حجة كالكاتب وهو كلاً مستخرج من لوجوه الفصاحة والبلاغة
 فجرى فيه هذه الاقسام ايضا كما في الكتاب لان السنة فرع الكتاب في المحجة اذ هي صا
 حجة بالكتاب وتعارف في طرق الاتصال البناء فان الكتاب ليس له الا طريق واحد
 وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما استوفى عليها فكان هذا الباب لبيان ما يختص
 بها وهو الطرق المختلفة وما يتصل بالسنة ويختص بها وذلك اربعة اقسام بالاشهر
 الاول في كيفية الاتصال والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر
 حجة فيه والرابع في بيان نفس الخبر ولما كان القسمة كلاما في الاخبار لابد من بيان
 حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعليه الاشارات الخ
 والدلالات المعنوية كما يقال اخبرني عيناك ولكنه حقيقة في الاول امتداد الخبر

والظرف

هذا

اليه عند الاملا وقد اختلف في تحديده فقيل لا يحل لانه ضروري التصور ان كل احد
 يعلم ضرورة الموضوع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضوع الذي يحسن فيه الامر
 ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك وذكرا بان العلم الضروري بالتفريق
 يعلم عندهما اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب
 وقيل يدخل فيه التصديق والتكذيب فياختلف الصدق والكذب ورد الخبر **باب**
 الله تعالى ورسوله فانه لا يدخلهما الكذب ولا احتملانه ومختار البعض هو ما تركب
 مما مر من حكمه في نفسه احدهما الي الاخر نسبة خارجية تحسن السكوت عليها قيد
 تحسن السكوت عليها المخرج المركبات التعبدية وقيل بالنسبة الخارجية لمخرج الامر
 وكونه اذ المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقه ان
 فابقته وبكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذا قوله **القسمة** الاول
 الى اربعة القسمة الاول وهو كيفية الاتصال فاما من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلث
 مرات اتصالا كاملا بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة
 صورة ومعني اما الاول فالتواتر والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد يقال تواتر
 الكتابي جات بعضها في اثر بعض وتواتروا من غير ان ينقطع ومنه قوله تواتر
 نزي اى متتابعين واحدا بعد واحد المتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه
 وقيل بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين بالقراين الراية كخبر جماعة
 وافق دليل او دل قول الصادق علي صدقهم ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثير الخبر
 كثره منع صدور الكذب منهم علي سبيل الاتفاق والمواضعة ومعني قوله لا يتواتر
 تواترهم اي توافقهم علي الكذب وان يكونوا على ما لم ينزلوا خبر واعلم ان يستند الي
 الخبر لا الي غيره كدليل العقل فان اهل المصروا خبر واعين حدث العالم لا يحصل
 العلم بخبرهم وان يكون الخبر ورون في الطريق والوسط مستوفين في الكثرة والا
 والحسن وهذا معني قول الشيخ ويكون اوله كاخوه واسطه كطرفه واخفوا
 فما قل عدن تحصل العلم معه فله هو خمسة لان ما دونها بينه شرعيه وقيل لا عشرة
 بعدون فقاني اسرايل لحصول العلم بقوله لم يرد وقيل رجوع لقوله تعالى يا ايها النبي
 حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعة فلولا بقوله لم يرد لم يكن حسبا

واحدة واحدة

فيه

العقل

العلم

الألوكة

لا حاجة الي من يتواتر به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واحنا رموس في مده سبعين
 رجلا ولا تخفي هذه حكما تدان ما تمسكوا ليس بشبهة فضلا عن تحديدها مع
 تعارضها وعلم مناسبتها المطلوب مضطربة اذا ما من عدد يفرض به حصول العلم
 لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لا خبرين ولا اولين في واقعة اخرى فلو كان ذلك
 ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير محصور في عدد
 مخصوص وضابط حاصل العلم عنده في حصول العلم الضروري فيستدل علي ان العلم
 هو كما مد عند الله تعالى قدر توافقه علي الاخبار والدليل علي انه غير محصور ان
 تقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصله لفظ المتواتر
 بشير الي شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم توافقه
 وقوله ويدوم هذا الحد بشير كل واحد في شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله
 لا تحصى عدد هم بشير الي اشتراط خروج عدد الخبرين عن الاحصاء وهو مذهب
 قوم لا مكان التواطؤ اذا كانوا محصورين عند الجمعي وليس بشرط فان الجمع
 واهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدقتهم عن الجماع والصلوة فيحصل العلم خبرهم
 مع كونهم محصورين في الشئ انما اشار الي هذا لانه اقلع لاحتمال الظاهر لا التزام
 علي الحصر لانه شرط حقيقته ما ذكرنا كقتل القران في نظير المتواتر من نقل
 القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك قول
 وانه يوجب علم اليقين اي خبر المتواتر يوجب علم اليقين كالحبان وهو مذهب حميد
 العقلي وذهب السمتية وهو قوم من عبدة الاوثان والبراهمة وهو قوم من منكري
 الرسالة بارض القنديلان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل بوجوب ظنا
 وذهب قوم من المعتزلة وابو عبد الله الثوري من الفقهاء الي انه يوجب علم طائفة
 لا علم يقين يريدون به ان جانب الصدق يخرج حيث ظهر من اليه القلوب فوق ما تفهم
 بالظن ولكن لا يتفي عنه توهم الكذب والخلط وهذا القول باطلا لانه يودي الي
 الكفر فانا الانبياء ومجتزاتهم لا تثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل فينبغي لا يثبت
 العلم بنوهم وهذا كغير محصور الجمعي واخلطوا فذهب عامة من الي انه يوجب
 علما ضروريا وذهب بعض المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الي انه

انما يشترط

يوجب علما استدلالا احيى من انكرو حصول العلم به يقينا بالمتواتر صار جمعا بالاحاد
 وخبر كل واحد محتمل للكذب حاله الانفراد بانضمام المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اد
 لو انقطع الاحتمال حاله الاجتماع انقلب الخبر من متنعنا وهو محال ولان الاجتماع محتمل
 التواطؤ علي الكذب كخبر الجوسر قصة زنا شمس الدين علي بن ابي طالب واصل علي بن
 عليه السلام واتيح الجمعي وري ان المتواتر يوضع يوجب علم اليقين كالحسن في العلم
 بالملك الماضي والبلدان التاريخية الحاصل بالمتواتر مثل العلم بالحسن وانكاه
 مكاتبة وتنوع من العقول وهو ان المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون
 كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او لندنيا وللمواضع منهم عليه اولداع دعا اليه والي
 فاستدلوا بصدور الكذب اتفاقا عن جماعة كثيره مع اخلافها ما كنهم لا يتصور عا
 وكذا الثاني لان اجتماعهم علي الكذب ندينا مع كون العقل صار قاعنة ودعا الي
 الصدق وعدم دعوة الهوي والطبع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب
 امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلافهم مانع عن المواضع
 عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله
 في الجماعة العظيمة واما الخبران يكون كذبا نغيران يكون صدقا انكلا واسطة
 بينهما كذا في الميزان وذكر الامام فخر الدين الرازي ان فتح باب الاستدلال في هذه
 المسئلة يقضي الي تطويل الكلام ويزداد اكا شكالات واعتراضات لا يتبرر المقصود
 الا بالجاب القاطع عنهما ولا عنك الجواب بعضها الاثديفات عظيمة ومن البير لكل
 عاقل ان علمه بوجوب ملكة ومحمد صلى الله عليه وسلم الظاهر من علمه بصحة
 الاستدلال المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الحقي مع وجود الدليل
 الظاهر غير جائز فبين ان حصول العلم به ضروري في الشك في الضرر وان باطل
 واتيح من قال بانه يوجب علما استدلالا بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات
 صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان الخبر عنه امر
 محسوس وان الخبرين جماعة لا حامل للظن علي التواطؤ علي الكذب وان يعلم ان ما
 شان كذلك لا يكون كذا فيلزم منه الصدق ولانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه
 وحيث اختلفوا فيه علم انه مكتسبة احيى العامة بانه لو كان استدلالا

الي المحتمل

كونه

لا يختص به من يكون من اهل الاسر ولا الحال انه لا يختص بان كل واحد يعلم
في صغره اياه واثمة بالخبر كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاسر ولا الحال
وكذا العلم بالملوك الماضية والبلدان القاصية يحصل من غير اسر ولا حال
العالم وهو وحده الضروري ثم من مخالف فيه انما انما الفحيط في عقله او عناد ولو كان
ما علمنا ضروره فمخالفة الفكر للمعكر ترك المحسوسات بسبب خلاف الشوق فتمسكنا
وقوله لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة
بها نظرية لان صورة الترتيب ممكنة في كل ضروري حتى يظهر الضروريات كقولنا
الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود والا كونه وهو
العدم متقابلا فيمتنع اتصاف الشيء الواحد بها فالشيء اما ان يكون واما ان لا
يكون وذلك لان امكان ضرورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج
مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانما الواسطة المقصودة
اليه واما اخبار زرادشتا للعين فخيال كلفه وما روي انه ادخل قوام القوم
في بطنه فانما روي انه فعل ذلك في خاصة الملك وهو كشتا شيد صغير
قومه دون كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وذلك آية الوضع
والاختراع الا ان ذلك الملك لما راي شتما منه تابعه التزوير فكان العلم به
لغفلة المتأمل لا لصحة الدليل وكذا اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم
كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فانه ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه
عادة لان الطباع تنفر عنه عادة مع ان الهية تتغير به ايضا فيتمكن فيه الاشياء
نعرفنا ان التواتر لم يتحقق في صلبه وليس سلمنا ان التواتر قد وجد في قلوب
وصلبه ولكن لم يكن ذلك الرجل عيسى وانما كان مشبهما به كما بين الله
تعالى بقوله واكنى شبه لهما وذلك حاجز استندراجا ومكرا على قوم معادين
حكم الله تعالى بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع ان الرواة اهل تضييق عدل
فذلك دليل الاختراع فلم يثبت التواتر عندله **قوله** او يكون اتصاله
شبهه الى اخره المشهور اسير الخبر كان من الاحاد في الاصل اي في القرون
الاول وهو قرن الصحابة رضي الله عنهم ثم انتشر في القرن الثاني حتى رويتهما

عليه

ولكن ذلك لا يدل على كونه عيسى

لا يتصور دواهم على الكذب وقيل ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار في
القرن الثاني والثالث القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشهرت في هذه القرون
ولا كسبي مشهورة ولما كان المشهور من الاحاد في الاصل كان في الاتصال ضربا شديدا
صورة ولما تلقته الأمة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان منزلة المتواتر واما
حكمة فقد اختلف فيه فقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يفيد الا الظن كخبر الواحد
وقال المحاصر جماعة من اصحابنا انه يثبت به علم اليقين كالتواتر لكن بطريق الاستدلال
لا بالضرورة والبداهة بعض اصحاب الشافعي وقال عيسى بن ابان من اصحابنا ان
علمنا بانه لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتابه
الكتاب التي هي تعدل النسخ وان لم يخرج النسخ به مطلقا وهو اختيار الشيخ القاضي
ابن زيد شمس لابه ونحو الاسلام وعامة المناخرين قال ابو اليسر حاصلا الا خلا
راجع الى الاكفار فخذل الفريق الاول يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر
شمس لابه انه لا يكفر جاحده بالاتفاق وايضا اشير في الميزان ايضا فعلى هذا
لا يظهر الا خلا في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان الثاني يعين لما اجتمعوا
على قبوله ثبت صدقه لا بد اتفاقا فيهم على القبول لا يتعين جانب الصدق في الرواه
ولم يسمينا العلم الثابت به اسد لاله الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره لا
يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لو سمع من الرسول عدلا يتصور
اتفاقهم على الكذب واما يؤدي الى الخطية العلماء في القبول وانهم لم يعد التام
فيكونه عن الرسول غاية التام وخطيئهم ليست يكفر بل هي بدعة وضلالات
المتواتر فان انكاره يؤدي الى تكذيبه عليه السلام لانه كما سمع من فيه وجه
قول الفريق الآخر ان الرواه في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فتمسك فيه شبهه لان
محاله ولما لم يكفر جاحده ولا يمكن اعتباره هذه الشبهة في سقوط العمل به لا
الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة فلا تؤثر في إسقاط
العمل فعده اولى فحجبا اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت علم طائفة
بغير اليقين فوق الظن الذي يحصل من خبر الواحد فلم يزد الجوز الزيادة به على الكتاب
مزيدا به الرجز في حق المحصن بقوله عليه السلام لا يثبت بالثبته جلد مائة بالجماعة

انهم

انهم

لا يؤمنون

قوله

ورحمه عليه السلام ما عزا أو المسج علي الخفين بخدي لمغيره وغيره والسابع
في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات علي الترابية والى ان
ناجلدوا وقوله تعالى وارجلكم وقوله عز اسمه فصيام ثلثة ايام فان هذه النصوص
مطلقة وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص
مثلا لمخصوص منه في القوة وان يكون منصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا
قوله او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد احيانا صورة فلا
اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول وهو كل اي
خبر الواحد كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ذلك
دون المتواتر والمشتهر وقوله الواحد والاثنان اشار الى رد قول من فرق بين الواحد
والاثنين مثلا الجأبي من المعتزلة فقبل خبر لاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما
كان اهم من المخلات كان اولى باشتراط العدد والى رد قول من اشتراط عدد الاثر
منسكيا بان امر الدين لما كان اهم يجيز فيه اقضي عدد اعتبره الشرع في الشها
وهو الاربع الا انا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادته علم لم يكن ثابتا بالاول
لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه في المخلات علي خلاف القياس **قوله** وانه
يوجب العمل اي جبر الواحد ^{العلم} وجبا العمل ون علم اليقين والظاهرين بل يوجب
الظن وهو مذهبه جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس من ابي حواز العمل به
عقلا في امور الدين مثلا الجأبي وجماعة من المتكلمين منسكين بان صاحب
الشرع قادر علي اثبات ما شرع باوضح دليل فاشي ضرورة له في التجاوز عن الدليل
القطعي الي ما لا يقبل الا الظن بخلاف المخلات فان فيها ضرورة فانا نخرج عن الظاهر
كل حق بطريق لا شبهة فيه فلماذا قبل خبر الواحد فيما ياد منهم من منعه سمعا
مثلا القاشاني والرافضة مسترحين بقوله تعالى ولا تقف بالسر لك به علم اي لا يقع
ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يوجب اتباعه في العمل وذهب
اكثر اصحاب الحديث الي ان الاخبار التي حكها هذا الصنف بصحة ما توجب علم
اليقين لانه لو لم يقد العلم ما جاز اتباعه لئلا يهتدي تعالى عن اتباع الظن بقوله ولا تقف
ما ليس لك به علم وقد انعقد الاجماع علي وجوب الاتباع فيلزم افادة العلم لا

محاله

محاله وهذا معني قول الشيخ وقيل لا عمل الا عن علم بالنظر فلا يوجب العمل او يوجب
العمل لا تنافي الا اذا ثبتوا الملزوم واللازم هو العلم والملزوم هو العمل وقوله لا تنافي
اللازم راجع الي قوله لا عمل الا عن علم يعني اذا استفي اللازم وهو العلم يعني الملزوم
وهو العمل وقوله لثبتوا الملزوم راجع الي قوله او يوجب العلم يعني لما ثبت للملزم
وهو العمل اجماع الصحابة يثبت الملازم وهو العلم لا متناع تحقق الملزوم بدون الملازم
نسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع وفي بعض نسخ النار والمعتق
اما الكتاب فقوله تعالى وادخل الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لعينيه للناس ولا
يكتمونه فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهما عن الكتابان لما مر في الجمع
المضاف الي جماعه وهذا لان كلا واحدا لما تخاطب علي سعيه وليس في وسع كل
واحد منهما جميعهما حاله البيان اذهبين الي كل واحد منهما من الخلق شرقا وغربا
للبيان فتعين ان الواجب علي كل واحد منهما البيان ضرورة ولما فرض البيان علي كل
واحد لان السامع مأمور بالقبول منه والعمل به اذا امر الشرع لا تخلو عن فائدة
ولا فائدة سوى هذا وقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الا يهتدوا
علي كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم
والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحدا واثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد
والاثنين ههنا واد اوجب مطلقا ادلا قايلا لفرق ولان المتقدمين اختلفوا في تفسير
الطائفة فقال محمد بن كعب بن عاصم للواحد وقال عطاء للثلاثين وقال الرهوي للثلاثة وقال
الحسين بن الحسن له لم يقبل الزيادة علي العشرة والخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن
خبر الواحد لبقا نؤمنهم الكذب فقل ان قول الطائفة موجب للعمل ولا لا يقيد الدنو
واما السنة فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ضرورة في الهدية والصدقة والملوك فهدوا
اليه علي ايدي الرسل وكان يقبل قولهم والظاهر ان الاهداء منهم لم يكن علي ايدي
من خرجوا عن خبر الواحد وقد اشتهر بطريق التواتر انه بعث لا فراد الي الافاق ليلقي
الرسالة وتعليم الاحكام فيه مع اذ الي اليمن وحقية بكتابه الي قيصري الروم
وخذ قدا السهمي بكتابه الي كسري وعمر بن امية الي النجاشي وحا طين الي بلغة
الي المعوق صاحب الاسكندرية وولي علي الصدقات عمرو وقيس بن عاصم وعمر

هنا وجب
هو اسم

حد

من العاصم وعنه عن حماد بن عمار وعنه عن اسامة بن زيد باعية الجراح وغيره
 ممن يطول ذكرهم وانما بعثه ولا يدعى الي دينه وليفتوا المجتهدين ولو ذكر في موضع
 انه بعث في وجه واحد عددا يملكون حد التواتر ولو احتاج في كل رسول الى انفاذ
 التواتر معه لم ينفذ ذلك جميع الصحابة ولعلنا دار الهجرة عن اصحابه ونسكن منه
 وذلك وهو باطل قطعاً فليبين هذا ان خبر الواحد لا يوجب العمل به في التواتر وهذا
 قطعاً لا يفتي معه عذر في المخالفه كذا ذكر الغزالي وصاحب القواعد واما
 فهو ان الصحابة عملوا بالاحاد واطاعتها في وقائع خارجة عن المحصر من غير
 منكر وكان ذلك منهم اجماعاً على قبولها وصحة الاجماع بها فمنها ما اشتهر من
 برواية المقداد في حكم المذي ومنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما اجمع ابو بكر
 عنه علي لا نصار بقوله عليه السلام الامة من قريش قبلوه من غير انكار وعليها
 سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع من جبر واما
 وسعيد بن المسيب وفتحا الحرميين وفتحا الكوفة وفتحا البصرة وتابعهم من
 جري من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احاد في محصر وكذا الاجماع
 على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما
 حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء والجماعة والاشياء وقوله
 اهتدي اليك فان واجمعو علي قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يجب بمطابقة
 الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيها ذكرنا من امور الدين والدين اجاز في
 المواضع وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الصبر
 متحقق في الاخبار كتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة بل
 الواحد لا يخلو عن الاحكام واما الجواب عن تمسكهم بالآية فنقول لا يستلزم
 منها المنع عن اتباع الظن مطلقاً بل المراد عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم
 من اصول الدين وفروعه وقيل المراد من الشاهد عن جزم الشهادته الائمة
 علي انما اتبعها الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل به
 من الآيه والسنة المتواترة والاجماع وما حكى عن بعض المحدثين انه يوجب
 العلم لعلمهم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل بالاحاد بخبر الواحد

العاملات

الروح بل القاطع اوجه او سموا الظن علماً ولما قال بعضهم يورث العلم
 الفاهم والعلم ليس له فاهم وباطن وانما هو الظن قوله والراوي عوف بالفتنة ان
 اعلم ان الراوي نوعان معروف ومجهول فالمعروف نوعان من عوف بالفتنة والقدم في
 الاحتياط كالخلفاء الراشدين والعبادة الثلاثة اعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر
 رضي الله عنهم ورويت عن ابي بن كعب ومعاذ بن جبل واي موسى الاشعري وعائشة
 وغيرهم ممن اشتهر بالفتنة والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقاً للقياس او مخالفاً
 ويترك القياس به وقالوا لك القياس يقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع
 الصحابة والاجماع اقوي من خبر الواحد فكذلك ما يكون ثابتاً وايضاً قد اشتهر
 من الصحابة الاحاد بالقياس وروى خبر الواحد فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي
 من جملة جازة فليتوضأ قال لا يلزمنا الوضوء من جملة عبدان يا بسة ورد عمر رضي الله
 عنه حديثاً فاطمه بنت قيس بالقياس ولان القياس ثابت من خبر الواحد لجواز السهو
 والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس ولان القياس لا يحمي التخصيص
 والخبر يحمي له فكان غير المحتمل اولى ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول
 عليه السلام ولا احتمال للخطا فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل والحدوث
 ارتفاع الشبهة كان حجة قطعاً عنزله المسموع منه عليه السلام والقياس
 محتمل باصله ان كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو الموثق في الحكم
 ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال الثاني في الاصل اقوي فكان الاحتياط هو
 احتمال الاول ولان الصحابة باجماعهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذ سمعوا
 خبر الواحد ابا بكر رضي الله عنه نقض حكم احكامه براه الحديث سمعوه من
 بلال بن رباح رضي الله عنه رايته في الجنين وفيه الاصابع حتى قال حدثنا ان نقض
 فيه براه وفيه سنة رسول الله لحديث العزة في الجنين وان كان مخالفاً للقياس
 لان القياس في ان كان حياً وحيث الامة كاملة وان كان ميتاً لا يجب شيء وترك
 ابو عمر رايته في المواضع بالحديث بل الحديث الذي سمعوه من رافع بن خديج فبني عليه
 السلام عن المخافة واما ما تمسك الخصم من رد الصحابة بالقياس وليس كذلك
 بل ردوه لعدم فقه الراوي ولما كان عارضة نذكرها واما قوله لان القياس حجة بالا
 بان عاصم

عاصم
 والراوي نوعان معروف ومجهول
 فالمعروف نوعان من عوف بالفتنة
 والقدم في الاحتياط كالخلفاء
 الراشدين والعبادة الثلاثة اعني
 ابن مسعود وابن عباس وابن عمر
 رضي الله عنهم ورويت عن ابي بن
 كعب ومعاذ بن جبل واي موسى
 الاشعري وعائشة وغيرهم ممن
 اشتهر بالفتنة والنظر كان
 حديثه حجة سواء كان موافقاً
 للقياس او مخالفاً

الألوكة

وفي اتصال خبر الواحد شبهة فساقلان خبر الواحد حجة ايضا بالاجماع والشبهة
في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون قوتي منه واما قوله لاحتمال السبق
والكذب في الخبر معارض بل احتمال كون الحاكم غير متعلق بالوصف في القياس واما قوله
الخبر كقول الخصم والقياس لا قلنا الكلام في خبر مخالف القياس وفي هذه الصورة
احتمال والثاني من عرف الغرلة والضبط ولم يعرفوا الفقه اي قليل الفقه مثل الذي هو
واسن بن مالك وسليمان بن بلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحة مع الرسول عليه السلام
في الحضرة والسفر ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد فاما وافق حديثه القياس عليه وان
خالفه لم يترك الا بالضرورة وهو انسداد باب القياس والراي وجه علم القول عند
انسداد باب الراي ان ضبط الحديث عظمير الخطي لان عليه السلام قد اوتي جوامع العلم
والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولعلنا قلنا رواية الكبار من الصحابة
وقد كان نقل الحديث المعنى مستفيضاً فهو على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه
السلام بكذا او نهي عن كذا وما ظمير ذلك منه امر احتمال ان هذا الراي نقل معني
كلام الرسول بجملة لا ننظر المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقوله
فهمه عن درجتها في خبر شبهة رابدة مخلو عمنها القياس فان الشبهة
ليست الا في الوصف وهم ينامت كنت في متن الخبر بعد ما تمكنت في الاتصال
فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيخاط في مثل هذا الخبر من جهة ما هو اول
شبهة وهو القياس ولانه اذا انسداد بالحديث باب الراي صار الحديث ناسخاً للكتاب
والسنة المشهورة وهو قوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار والسنة وهي حديث
معاذ وغيره فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس ومعارض الاجماع فان الامة اجتهدة
على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه وثقة القياس حدثوا بعد القرون
الثلاثة ولا ينبغي خلافهم وذلك مثل حديث المصراة روي ابو هريرة ان النبي عليه
السلام قال لا تصروا الابل والغنم من اتباعها بعد ذلك فهو خبر النظرين بعد ان
حكيمها ان رضى بها امسكها وان سقطت ياردها وصاحها من غير روي باحد النظرين
وروي من اشترى بخلقه فهو باحد النظرين ثلثة ايام الحديث التصريح في اللغة
يقال صرته الما اي جمعه والمراد بهما في الحديث جمع اللب في الضرع بالشدة

وهو

باب
مقتله

المرة ليقول المشتري بانها غزيرة اللب والتخفيف معناها وقوله باحد النظرين
قد اتفقوا ولا عند الحلية الاولى والنظر الثاني عند الحلية الاخرى ومعني قوله خبر
النظرين لغزيرة لنفسه بالاختيار والامساك ونظرة اللبايع بالرد والفسخ والشا
رحم الله جعل التصريح عيباً حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الجلب
حلا وما تخيله متمسكاً بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج من الصحيحين
يترك القياس به وعندنا التصريح ليست بعيب وليس للمشتري ولا به الرد
لسميها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبغلة اللب لا تقوت
صفة السلامة لان اللب ثمره وبعدمها لا يتعدم صفة السلامة فيقلتها اولى فاما
الحديث فمخالف للقياس من وجوه احدها ان ضمان العدو ان فيها له مثل مقلد
المثل وفيما لا مثله له مقدار القيمة بالاجماع ثم اللب ان كان من ذوان الامثال
يضمن المثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه الضمان وان لم يكن فيها
يضمن القيمة فالجواب التميز مكانه مخالف للقياس فيكون ناسخاً للكتاب والسنة
كما ذكرنا والثاني ما روي ان الخراج بالضمان والشاة كانت في ضمان المشتري
فوجب ان يكون النفع له ايضاً وليس عليه ان يرد عوضه اليها يبيعها والثالث ان
في الخبر تقوية القليل والكثير قيمة واحدة وذلك محال والرابع ان ثمن الشاة لها
لا يزيد على صاع من تمر ورمال بقصر منه فاذا قد وجب عليه ان يرد الشاة اليها يبيع
مع ثمنها او اكثر منها وهذا محال كذا في اصول الفقه لعبد السلام المروزي فان
قد علمتم خبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجعفي وانه لم
يعرف بالفقه فخير المصراة اولى بالقبول لان روايته اي هريرة وهو اعلى رتبة من
معد قلنا قد روي خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل اي موسى الاشعري
وجابر واسد وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعجل بن كبر الصمعي واثالث
فلذلك وجب قوله وتقد منه على القياس لانه اشهر في الاسرار واعلم ان اشتراط
فقه الراي لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابيان واختاره القاضي ابو زر
ومخرج حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين فاما عند الكرخي ومن تابعه من

رواه ابو جعفر
وهو من معاد

لأن راوية ابو هريرة

سنة
الألوكة

اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط التقديم بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن
مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وبقدر على القياس قال ابو اليسر واليه ما لا يخبر
العلماء ان التغيير من الراوي يعدل بغيره والله وضبطه وهو قولنا لما هو انه يروي خبرا
شيعي ولو غير صحيح على وجه لا يتغير المعنى لان القياس هو جوهره في روايته ولو
على القياس الصحيح متعذر فوجب قبوله والدليل على صحة هذا ان عمر رضي الله عنه
قبل جلد يشتمل من مال في الخير وقضي به وان كان مخالفا للقياس لان الجنتين
ان كان حيا وحيث الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ومعلوم انه لم يكره
من فقهها الصحابة ولم ينقل التفصيل عن اصحابنا ايضا الا يروى عنهم عملوا بخبر ابي هريرة
في الصيام اذا اكلوا وشربوا سبييا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة ولا
الروايات نقلت بالقياس وقد ثبتت عن ابي حنيفة انه قال لما ناعى الله ورسوله فقال
الراسد العين فثبت ان هذا قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه
انما ترك اصحابنا مخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعندوا عليه عند اعندي
عليكم والسنة المشهورة الموحية لا تجاب القيمة عند دعوى المثل صوره وهي قوله
عليه السلام من اعتق شقصا له في عدي فوتر عليه نصيب شريكه ان كان موسرا
الحديث لمخالفة الاجماع المنعقد على وجوب المثل والقيمة عند قنات العيس لا كقول
فقه الراوي وخجل على ان ذلك قيل في خبر الراوي ان خور في المحل انما كان ذلك
ذلك على ان لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدر شيئا من اسباب
الاجتهاد وقد كان يفني في زمان الصحابة وما كان يفني في ذلك الزمان لا فقيه
مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علي بن الصحابة وقد دعا النبي عليه السلام له بالخطة
فاستجاب الله له حتى انتشر في العالم ذكره فلا وجه الى حديثه بالقياس قول
وان كان مجهولا الى اخره اتفقت عامة السلف وحاهير الخلف على عدم الجمع
الصحابي لان عدلهم ثبت بتعدد الله تعالى قال الله تعالى والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار والذين اتبعوه هم احسان رضي الله عنهم الابه ويقول
عليه السلام اصحابي كالنجوم باهر من قمرهم اشد بريقا من الشمس فلا شك انه لا هذا
من غير عدل واما ما جرى بينهم من الفتنة فبينا على التأويل والاجتهاد وان كل

هذا

الرواية

العلية

يكن ان ما صار اليه او قتل للموت واصح لا امور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم
ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب التابع
الي ان من صحبا النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسر
لن احتضن النبي عليه السلام ولما كانت صحبته معه على طريق التبع والاختصاص ولما
لا يوصف من جالس ساعة بانه من اصحابه وكذا لما لم يجالس معه ادا لم يكن على
طريقه التبع ولا حدث تلك المدة فقيلا اذ انها سنة اشهر وعن سعيد بن المسيب
انه قال لا يخرج من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او سنتين وغزاه معه غزوة
او غزوتين واد اعرفت هذا علمت ان المجبول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة
لان المراد من المجبول من لم تعرف ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف
عدله ولا فسقه ولا طول صحبته وايضا اشار بقوله ولم يعرف الا بالحديث والحدوث
وقد عرفت عدله الصحابة بالنصوص واشتهر بطول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا
فيهم **قوله** كوايض بن معبد هو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب بن لؤي
نحوه الى الجزيرة ومات بها رقيقا رجلا صلي خلف الصفوف وحده فامره النبي عليه
السلام ان يعيد ولم يجد هذا الحديث لان القياس الصحيح برده وهو مخالف للكتاب
والسنة والاجماع لحديث المصراة ثم روى هذا المجبول على خمسة اوجه ان روي
عنه السلف وشمهوا بصحته وعملوا به وسكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته
صار حديثه مثل حديث المعروف لان السلف اهل فقه وعدل ولا يثبتون بالقصير
في امر الدين فلما قبلوا ذلك صح عندهم انه مروي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكذا السكوت في موضع الحاجة لا محالة على وجه الرضا بالمسهر
والمرتضى فكان سكوتهم عن الرد دليل القبول عن منزلة ما قبلوه وان اختلفوا في
قبوله اي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك يقبل
عندنا لانه ما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث
تعلق بن سنان بن شجاع بن ريث بن عطفان اي محمد بن عيسى بن ابي مسعود
سبل عن زوج امرأة ولو يسميها ميرا حني مات عنها فلم يشتهر او كان السائل
يورد اليه ثم قال بعد شهر اجتمعت فيه برأي فان يك صوابا فمن الله وان يك

عنه من مالك بن النضر بن علقمة
ابن رومان ابن اسد بن خزيمة

خلتا فمن ابن ابي عبد الله رضي الله عنهما من مثل نسيانها لا وحسن ولا شيطط فقام فقول
 بن سنان وابو الجراح صاحب رواية لا شجة بيننا وقالوا لا نسمع من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 برفع يديه واشق لا شجة بيننا فبذل قضايلك وقد كان هلال بن مرة مات عنهما من غير من
 مبرود وورثه فسر بذلك ابن مسعود وقد حدثته وردة علي رضي الله عنه فقال
 ما نضع بقولنا عراي نوال علي عقبه حسبه الميراث لا مبرور لهما المخالفة القياس
 الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا
 كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل القياس ان لم يزد وابتدأ هذا المجهول وقد
 انما ردة مله بغيره وهو انه كان تخلف الراوي ولم يبر هذا الرجل حتى يخلو
 وما اختلف في قوله اخذنا به لما ذكرنا ولم يجهل الشافعي رحمه الله بهذا القياس
 لانه خالف القياس قوله وان لم ينظر من السلف ان ظهر حديثه ولم
 ينظر من السلف لا الرد وهو الوجه الرابع لا يجوز العمل به اذا خالف القياس
 لا اتفاقهم على رده ويسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا لان اهله الحديث الفقه
 لم يعرفوا صحته وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها
 ثلثا ولم يقض لهما النبي بالنفقة والسكنى فرده عمر وقال لا تدع كتابا ربنا وسنه
 نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام عذبتا حفظت لم نسينت قال عيسى بن ابان
 انه يقوله كتاب ربنا وسنه نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة
 ادلو كان المراد عين النكاح لا الضرر في السنة وهو القياس على الحمل والمهر
 عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزا الاحتباس وذكر الطحاوي في
 شرح الآثار انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة
 ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لهما النفقة والسكنى
 وورده ايضا غيرهم مثل اسامة بن زيد واي سلمه عبد الرحمن واي اسحاق فلا
 وسعيك بن المسيلبي والخفي والثوري وورد عمر رضي الله عنه كان يحضره الصحابة
 ولم ينكر ذلك عليه احد فثبت ان هذا الحديث منكرو عندهم فلم يجر العمل به
 قوله وان لم ينظر من السلف في الحديث في السلف ولم ينظر من السلف في الحديث
 قبول من بعد وهو الخامس لم يجر العمل به ولكن العمل به جاز اذا لم يخالف

عنده

الادلة

الوجه

القياس لان من كان في الصلح الاول فالعدل له ثابته له باعتبار الظاهر لما بينا من
 غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره
 العمل به ان وافق القياس ولكن لا يجبر العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت عقل هذا
 الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الدين فاما روايه مثل هذا المجهول في زماننا فلا
 نقلها لم يتأكد قبول العدل والغلبة الفسق على اهل هذا الزمان فان قيدا وافقه
 القياس لم يوجب كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا فائدة جواز
 اضافة الحكم اليه فلا يمكن نافي القياس من منع هذا الحكم كونه مضافا الي
 الحديث قوله وانما جعل الخبر في اخره قوله العقل نوراني في بدن الادمي
 وقيل محله الرأس نصريه اي بذلك النور وقيل محله القلب وقيل محله القلب ناسيا
 نور الان النور هو الظاهر المنظر فكذلك العقل محله المثابة للبصيرة التي هي عين
 الباطن وقوله يثبت انه مسند الى الطرفين وهو الجار والمجرور والمجمله صفة الطريق
 والضمير في به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث وفي فيدركه الى المطلوب في
 بأمثله الى القلب يعني ابتدأ عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه لا كالحواس
 وعن هذا قيل بديه المعقولات نهايه المحسوسات وذلك لان الانسان اذا
 ابصر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاد انظر الى بناء رفيع وانتهى
 اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محاله ذا حيوة وقدره وعلمه الى سائر
 اوصافه التي لا بد للبناء منه وانما شرط العقل ان الخبر كلام والكلام في العرف
 ماله صورة وهي ان تلتظ من حروف معناه ومعني وهو ان يدرك على مدلوله لا
 على المعنى لا توجد الا بالعقل لان الكلام وضع لظاهر المعنى الذي وقع في القلب
 ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلامعني ولا يوجد المعنى بلا عقل الا بيري
 ان من الظهور قد تسمع حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدق
 عن تمييز وعقل لهذا لا تجب سجدته التلاوه بقراءة السجدة عند اكثر المحققين فعرفنا
 ان معني الكلام في الشاهد ما يكون معينا بلبنا سيما الاعلام والتمييز الذي يميز به
 الكلام لا يكون الا بعد العقل فلذلك شرطناه في الخبر ليكون خبره كلاما
 قوله والشرط الكامل الى اخره اعلم ان العقل معدوم فينا جيلة نزلت

العمل به

وقيل محله القلب

وسمى الطوطى والذئبة

شيا فشيئا وهو متفاوت بقسمته الله وتقديره فعلق الشرع الاحكام بآداب في درجات
حاله واعتداله واقبل البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسيرا علينا والمطلوب من
كل شي يقع على الكمال منه فشرطنا الوجوب بالاحكام وقيام المحجة كمال العقل
فلو قيل خبر الصبي والمعتوه كان الشرع لما لم يجعلهما وليا في مالهما لنقصان
عقلهما ففي امر الدين والي ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يقوض امره
لان ذلك الحق الموالي لنقصان في العقل فلا يلزم ذلك في امر الشرع وذكر بعض
ان روايته اذا كان صبيرا ووقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في العيالات
والريانات مقبول مع تحكيم الراي فكذا هذا الا ترى ان اهل قبا قبلوا اخبار ابن عمر
رضي الله عنه بخويله قبله وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة ولم ينكر عليه رسول
الله ولا صحبه هو الا ولان للمعتد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يرد
عن احد منهم انه رجع الي روايه صبي لان غالب احواله اللبس والجهل المسامحة
والعسا هلمه فيعتبر ما هو الغالب من حاله احتياطا في امر الروايه واما اهل قبا
فالصحيح ان الرجل اذا كان ابن عمر بالغاً يومئذ كان ابن اربع عشرة
سنة يجوز ان يكون بالغاً وهذا اذا كان السامع والروايه قبل البلوغ فلو كان
السامع قبل البلوغ والروايه بخره تقبل خلافاً لقوم ادلاخل في حمله لكونه
صبيرا ولا في روايته لكونه عاقلاً الا يرى ان التمهاده بعد البلوغ مقبولة بالا
وان كان القبل قبله فكذا الروايه ويدل عليه اجماع الصحابه على خبر ابن
عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابه من غير فرق
بعد ما حملوه وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الروايه
واسماعهم الاحاديث وقبول روايه ما حملوه في الصبا بعد البلوغ ثم قيل
اقل مدة يصير الصبي فيها اهلاً للتحمل أربع سنين والا صح ان لا تقدر وكذا
الحكم اذا كان فاسقاً او كافراً عند التحمل عدلاً مسلماً عند الروايه كما في
الشهاده **قوله** والضبط فكذا ضبط النبي لغير حفظه بالجزم ومنه
الاضبط للذي يحمل كذا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه
بان يصرفه منه اليه ويقبل بكليته عليه ويذكر مجلس السماع من اوله

اليه
الصبي

قوله

اليه

اليه وان الرجل قد ينهي الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام فربما يحق على
التكلم فهو له ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله
ثم رحمه معناه الذي يريده يعني معناه اللغوي والشرعي جميعاً ثم حفظه
بذلك يحويه اي حفظ الكلام بهذا الطاقه في حفظه بان يكرره الي ان
يخلفه ثم التفت على الحفظ بما حفظه ذلك الكلام بان يحمده بحجته وبناكره
بلسانه فان ترك العمل والمداكره يورثان النسيان على اساءة الظن بنفسه بان
لا يعتمد على نفسه في الاستفاء ولا يتسأل في حفظه بل يداكر دائماً مقرباً في نفسه
اي اذا تركت المداكره نسيته اذ الجزم سوا الظن الي خبر ادايه متعلق بقوله ثم
البيان عليه ولما كان ابن مسعود اذا روي حديثاً اخذه اليه وجعلت فرايضه
لم تعد باعتبار سوا الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدل والضبط
والفقه وهذا الضبط نوعان ضبط لفظ الحديث ومعناه لغة من غير تحريف
ونقص مثلاً ان يعلم ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلاً عند الرفع او
بالضبط وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب
بيعوا الحنطة بالحنطة فهذا هو ضبط الصيغه ومعناه لغة والثاني ان يضرب الي
هذه الجملة ضبط معناه فقهاً وشرعيه مثلاً ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو
المساواه متعلق بالغدر والجنس مثلاً وان يعلم ان حرمة القضا في قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان متعلقه بشغل القلب وهذا الضبط اي ضبطه
معناه اللغوي والشرعي الكامل من النوعين ولما قصرت روايه من لم يعرف
بالفقه وترجح روايه الفقيه عليه لقوات كمال الضبط في غير الفقيه ولكن يقبل
خبر غير الفقيه لوجود اصلا الضبط ولم يقبل خبر من اشتدت غفلته خلقة بان
كان ستموه ونسيانه اعلى وسماهله ومجازفة وان وافق القياس لقوات
اصلا الضبط والمسا هله الذي لا باخذ في الامور بالجزم والمجاز في التكلم من غير
جزم وتيقظ فارسي معرب **قوله** والعدالة العدل لغة ضد الجور وهو الاتصاف
والاستقامة يقال فلان عادلا اي مستقيماً السيره في الحكم بالحق وفي الشريعة
عبارة عن استقامة السيره والدين وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي

نحوه في الشرع

عن رواية الفقيه

جعل له وحاصلها يرجع اليه راسخه في النفس حملها على ملازمه التقوى
 والمروءة جميعا وهي نوعان فاصروه وما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلغ
 لانها حملت على الاستقامة وبزجرانه عن غيرها لما هو اولى هذه العدالة لا يصير
 الخبر حجة لان هذا الظاهر بجارضة ظاهر مثله وهو هو النفس فانه الاصل
 العقل وانه داع الي العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه
 فتدبر الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرطنا حمل العمل
 وهو ان يكون ~~محمدا~~ محكما محكما من ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر
 حتي لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وكذا لو اصر على صغيرة وهذا هو النوع
 الثاني من العدالة ولهمذا لم يقبل خبر الفاسق والمستور الذي لم يجر عدالته
 ولا فسقه في زماننا اما لو ارتكب صغيرة ولم يصبر عليها لا تبطل عدالته
 لان التحرر عن جميع الصغائر متعذر عاده فان غير المعصوم لا يخلو عن
 زلة فاشتراط التحرر عن جميعها لا يسطر عدالته سند لباب الرواية فاما
 الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر فخير متعذر فلم يجعل
 عفووا واختلقت لامة في الكبائر فروي عن عمر عن ابيه عن النبي عليه السلام انه
 قال الكبائر تسع الاشتراك بالله تعالى وقتل النفس المومنة وقذف المحصنة والعوا
 من الزحف والسحر واكلام البتير وعقوق الوالد ^{والذي} المسلمين والاحاد
 في الحرم اي الظاهر في البيت الحرام وروي ابو هريرة مع ذلك احل الربوا
 وعن علي انه اضاف الي ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما حصه الشارع بالدين
 فهو كبيرة قوله والاسلام وانما بشرط الاسلام لان الباب باب الدين والاسلام
 ساج فيما يهدم الدين لانه ^{بالكفر} نجس فثبتت ^{بالكفر} الكفر لا نقصان
 في عقله وضبطه ولهمذا ردت شهادة الكافر على المسلم وهو نوعان ظاهر
 وهو ما ثبت بشيخه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بخبره من الوالد
 من غير ان يوجد منه فلا يكفي بهذا النوع في صحة الرواية بل يشترط فيه
 الكمال وهو النوع الثاني وهو ثبت بالبيان اجمالا بان يصف الله تعالى
 حقا هو باسمايه وصفاته والاقران بما لا يكتنه وكتبه ورساله واليوم الآخر

واليمين الغدوس

مام

والفقد وشيخه من الله تعالى وقول احكامه الا ان يظهر ما رآه نحو اقامة الصلوة
 الجماعة واية الزكوة وكل ذلك محتمل لا يشترط البيان الكمال ويكون ذلك
 عن قوله البيان منه في الحكم بحال امانه قوله والشرط فيه ايماننا اجمالا هذا
 رد لما قال بعض المشايخ ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي لكمال الاسلام
 بل لابد من العلم بحقيقته ما يحيل لا قرار به وبانه على التفصيل حتي لو لم يعلم شيئا من
 ذلك كان كافرا قلنا اشتراط الوصف على التفصيل لصحة الاسلام مستحيل لان
 معرفته الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لا يقدرون على ذلك فليشترط
 للكمال ما لا يورث الخرج وهو ان يصدق بقران اجمالا بما يحيل الايمان به فهذا
 التقدير يكفي لثبوت حقيقة الايمان الا ترى ان النبي عليه السلام استوصى فلا عراي
 الذي شهد بروية الهلال عن ذكر الحمد ونالتفسير حيث قال لا تشهد ان لا اله الا
 الله والي رسول الله فقال اكبر يعني المسلمين احلهم وحين ساله
 جبريل عليه السلام عن الايمان والاسلام تعلما للناس معا لم يردن شيئا هو
 عليه السلام على سبيل الاجمال قوله فلهذا اي فلاجل ان الاسلام واحد ^{نحو} الله
 والعقل والضبط شرط قبول الخبر لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق العقل
 لعدم العدالة وخبر الصبي والمجنون لعدم كماله وخبر من الذي اشتد عقله
 اما خلقه او مسامحه لعدم الضبط وقيل خبر الاعمي والمحدود في القذف والمراه ^{العد}
 لوجود الشرايط الاربعه ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معا
 اخر لا يشترط في الخبر اما الاعمي فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الي
 المشهود به وذا لا يحصل بالعمي واما العبد والمراه والمحدود في القذف فلان الشر
 في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولاية اصلا وبالا نوته تنقص
 الولاية وكذا محل القذف ايضا وروي الحسن عن ابي جعفر ان المحدود في القذف
 لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله تعالى فاولئك
 عند الله هم الكاذبون وفي ظاهر المذهب مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه
 بالنص مقبول الرواية بعد التوبة فان ابا بكر مقبول الخبر وقد اقيم عليه الحد
 ولم يستغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روي بعدما اقيم عليه الحد وقبله

عنه ونضيف الطعن اليه عند طهور زيارته قال الحسن مني قلنا كسر حديثه
 حديثه لا غير مني قلنا قال رسول الله سمعته من سبعين واكثر واذا كان كسر
 وجه قبول رساله حملا لامره علي الوجه المعتاد الا بوجاهه لو اسند الي غيره
 قبل اسناده ولا يظن به الكذب علي المروي عنه ولا ان لا يظن به الكذب علي رسول
 الله مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوء عقوبته من النار كان اولي
 مستند قبله والثالث ما رسله الكهكبي العدل في كل عصر فهو وجه عند الكرخي ويقول من
 يقبل روايته امر سلا للمعني الذي يتنا وقال ابن ابيان لا يقبل لان الزمان زمان الفسوق
 وفشو الكذب بشهادة الرسول فلا بد من البيان حتي لو كان المرسل ثقيلا لا وقد
 روي الثقات مرسله كما روي مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين
 يقبل رساله وقيل الصحيح ان مرسل من كان من القروا الثلاثة حجه ما لم يعرف منه
 الروايه عن ليس بعدله مرسل من كان بعدهم ليس بحملا اذا استشهد بان لا يروي
 الا عن عدل والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه فهو عند من يقبل المرسل اما عند
 من لا يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان حقيقه الارسل تمنع
 القبول فثبتته تمنع ايضا احتياطا وعامة مروي عليه حجه لان المرسل ساكت عن
 حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق وذلك مثل حديثه لا نكاح
 الابوي رواه اسيريل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان ^{الثوري} مرسلا قوله واما
 الباكي الي اخره القسمر الثاني الانقطاع الباطن وهو نوعان انقطاع لنقصان في
 الناقل لقوات بعض شرائطه التي ذكرنا من العدل والاسلام والضبط والعقل
 والثاني انقطاع بالمعارضه وهو ان يعارض الخبر دليل اقوي منه يمنع ثبوت حجه
 فيقطع معني ضروره اما الاول فمختلف خبر الكافر فانه لا يقبل لعداوته في امور الدين
 وكذلك في طهاره الما ونجاسته الا انه اذا وقع في قلب السامع انه صادق فيما يخبر
 بنجاسته الما فالفضل ان يروى لما اثره بغيره ولا يجوز الصلوه بالنيم قبل الا راقه لانه لا
 خبره بخبره في باب الدين اصلا فبقي محذور الظن وفي الاخبار كونه الصلوه بالنيم مع
 وجود الما بخلاف الفاسق فان هناك يلزمه ان يتوضا به اذا وقع في قلبه انه فاسق
 في الاخبار بطهاره الما فاما في الاخبار بنجاسته مع وقوع الصلوه في قلبه فالاول

ان يروى لما اثره بغيره وان لم يروى لما جازت صلاته ويلحق به صاحب الهوى فان المختار
 عندنا لا يقبل روايته من انجيل الهوى ودعا الناس اليه وعلي هذا اجمه الفقه والحديث كلهم
 لان المجاحه والدعوه الي الهوى سبيل دواعي الي القبول فلا يؤمن علي حديث رسول الله ^{عليه السلام}
 وانما قبلنا شهادتهم في حقوق الناس لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه الابوي
 ان منهم من يعظم الدين حتي يجعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب فلم يتمكن منه
 الكذب في شهادته بخلاف الخبايه وهم صنف من الروافض فانهم يجوزون ادا
 الشهاده لولا لما وافقهم علي مخالفتهم وقيل يعتقدون الشهاده من خلف عندهم
 انه محقق فممكن منه الكذب في شهادتهم الهوى ميلان النفس الي ما تستلذه من
 الشهوات من غير داعية الشرع وخبر الفاسق ليس حجه في الدين اصلا ولو اخبر
 بنجاسته الما ولطهارته او بخلاف الطعام والشراب وحرمة تحريم السامع رايه في ذلك
 فان وقع في قلبه صدقه فعليه ان يعمل بخبره والا لا يعمل به وزعم بعض المشايخ
 ان في روايته تحريم تحريم الراي كما في الاخبار بنجاسته الما ولطهارته لان كل واحد
 امر ديني والصحيح هو الاول لان الاخبار بنجاسته الما ولطهارته امر خاص يعرف
 من جمته لا من جمه غيره فكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جمه غيره
 فوجب التحري في خبره للضروره ولا كذلك في روايته فان في العدل من الروايه كثره
 وهم غنيه فلا يصار الي روايته اصلا غير ان الضروره في حال الطعام غير لازمه لان
 العمل بالاصل ممكن فلم يجعل فسقه هذا بل جعلناه معتبرا حتي وجب ضم التحري
 الي خلاف خبره في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي لا الزام فيها حيث يجوز
 الاعتقاد علي خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضروره ثمة بسكون الما
 لازمه لكثرة وجودها ولا يوجد في كل موضع عدل يرجع اليه ولا دليل هنا كيقول
 به سوي الخبر فاعتبر بخبره مطلقا فيها ويلحق به خبر المستور وهو الذي لم يعرف عدله
 ولا فسقه فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجه حتي تظهر عدله وفي روايه
 الحسن عن ابي حنيفه المستور كعدل في الاخبار بنجاسته الما ولطهارته وروايه الاجا
 لبون العدل له فاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم علي بعض وهكذا
 نقل عن عمر وهذا تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل الشرع اولي من تعديل

المرحي ولكن الاصح ما ذكره محمد في الكتاب لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا يعمل
 علي روايته ما لم تثبت عدلته كما لا يعتمد علي شهادته في القضا قبل ظهور عدلته في الخبر
 عباد بن كثير ان النبي عليه السلام قال لا تخشوا عمن لا تعملون بشهادته ولا يلزم عليه
 روايه الجدل فانها تقبل مع ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشاره الي عدم قبول روايه
 من كانت له شهادة ثم لا يقبل كالفاسق والعبد لا شهاده له فلا يتناول الحديث كلا
 ذكره شمس الاميه وخبر الصبي والمعتوه في الاخبار عن نجاسه الما وطمهارته كخبر
 العاقل لعدم العقل ولا يه الا لزام لان الولايه المتعديه فرع الولايه القائمة علي نفسه
 وليس له ولا يه علي نفسه فكيف تثبت متعديه وخبر المغفل في شديدا لعقله وهو الذي
 ظهر علي طبعه الغفلة والنسيان في عامه الاحوال مثل خبر الصبي والمعتوه لان معني
 السهو والغفل في روايته يترجح باعتبار الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق
 وكذا الخبر للمساهل في الجواز الذي لا يباي من السهو والغفل ولا يشغل بالبداهة
 بعد ان يعلم به مثا خبر المغفل اذا ظهر ذلك في اكثر امورهم والثاني الانقطاع بالمعنى
 وهو اربعة اوجه احدها ما خالف الكتاب فانه يكون مردودا منقطعاً لان الكتاب
 قطعي وخبر الواحد قطعي ولا تعارض بين القطعي والظني بانه ان خبر الواحد ان ورد
 مخالفا للكتاب اذ امكن تأويله من غير تعسف بقوله علي التاويل الصحيح وان لم يكن
 الا بتعسف لم يقبل لا خلافاً لانه ظني فلا يقابل القطعي ولا يجوز تأويله لانه لو جار
 مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد
 عموم الكتاب او ظاهره فكذلك عندنا حتي لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر
 علي الجواز كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب وعند الشافعي وعامة الاصحاب
 يجوز التخصيص به وثبتت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب باعلي ان ظواهر
 الكتاب وعموماته لا توجه اليقين عند فهم فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا
 والاصح مثل الشيخ في مضمون ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحمل ان يجوز تخصيص
 به كما ذهب اليه الشافعي والصحيح انه لا يجوز عند فهم ايضا لان الاحتمال في الخبر
 فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة
 البعض واحتمال ارادة المجاز دون النظر والعبارة والشبهة في خبر الواحد في الظاهر

تخصيص العموم

والاثر

لان المعنى تابع لللفظ في الثبوت ولهد لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف
 منكر العاقل والظاهر فانه يكفر وادان كان كذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا
 يوجب علي ظاهر الكتاب لان فيه ترك الدليل الا قويا لا ضعفه ولا يجوز والدليل
 عليه ان عمر وعائشة واسامة رذكوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى
 استنبحوا من حيث سكتتم حتي قال عمر لا ندع كتابا وباسنة نلبينا بقول امرأه
 لا تدري اصدقت ام كذبت مثاله حديث مسر الذكر وهو ما روي عنه عليه السلام
 ما من مشركه فليتوضا فانه مخالف لقوله تعالى رجال يحبون ان يتظاهروا وامح
 الله تعالى المتطهرين لا استنجا بالما فانما نزلت فيه والا استنجا بالما لا يتصور الا
 غسل الفرجين فلو جعل المسح حدثا لا يكون لا استنجا تطهيرا لان التطهير انما يحل
 بزوال الحدث فلا يثبت التطهير مع اثبات حدث اخر كما لو توضا مع سيلان الدم
 والبول من غير عذر واكثر الخصم يقول انما لا يجعله تطهيرا عن الحدث ليكون للمس
 ما في الة لا استنجا تطهيرا عن النجاسة الحقيقية عنزله تطهيرا عن النجاسة باعتبار
 هذه الطهارة استحقوا المرح لا باعتبار الطهارة عن اذ الكل كانوا فيه سواء
 الطهارة لا تزول بالمسح كالوفساة وقتا او عت بعد الاستنجا فلا يكون الحديث
 مخالفا للكتاب واجيب عنه بان الله تعالى جعل الاستنجا تطهيرا مطلقا فيلغي
 ان يكون تطهيرا حقيقه وحكما فلو جعل المسح حدثا لا يكون تطهيرا من علو حده
 في هذا الجواب نوع ضعف قيل في جوابه الاستنجا من حيث انه تطهير حقيقي لا
 يوجب المرح كما في غسل الثوب بالنجس وانما يوجب استحقاق المرح اذا كان متصفا
 بالطهارة المبيحة للصلاة فثبت ان استحقاق التنايا الطهارة الحكيمة لا بنفس الاستنجا
 فيكون ما قلنا يكون سببا لا استحقاق التنا فان قيل ففي حاله الاستنجا لا يكون
 ما في الطهارة المعدومة قلت يجوز ان يستنجا بعد الطهارة فاندفع به ما قلتم
 او يقولون ان كان طهارة حقيقية لكنه ملحق بالحكمية لانها لا تعتبر بدون الحكمي
 والتقريب كما هو ولغايل ان يقول بطل الطهارة الحكمية الحاصلة قبله عند الخصم
 فلا يدفع به السؤال وقوله ملحقه بالحكمية فالخصم يقول لا نسلم ان المسح ينافيه
 بل المسح في الطهارة الحكمية الاصلية لا الملحق بالفساد وكذلك قوله عليه السلام

انما يثبت امره

الحديث

شيخه
 الألوكة

لا صاوه الا بقاخذ الكتاب مخالف عموم قوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن وحده
 القسميه في الوضوء مخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا الابه فلا يترك العمل بالكتاب
 بمهله الا حاد يشهد بانها ما خالف المشهوره لان الخبر المشهور فوق خبر الواحد
 حتى جازت الزيادة به علي الصواب **والله** ولم يجر خبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوي الا
 وذلك مثل حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روي ابن عباس رضي الله عنه انه سئل
 الله صلي الله عليه وسلم قضيت بشاهد وعن الخالف انه ورد مخالف الحديث المشهور وهو
 ما روي عن ابن مسعود عن ابيه عن جده انه عليه السلام قال البينة علي المدعي واليمين
 علي المدعي عليه وفي رواية علي من انكر وبيا مخالفه من وجهين احدهما ان الشرع
 جعل جميع الايمان في جانب المدعي لان اللام تقتضي استغراق الجنس
 فمن جعل عين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يجر وجه وهو الاستغراق
 والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين مدعي وقسم منكر والحجة قسمين قسم
 بينه وقسم بينهما وحضر جلس اليمين علي من انكر وجلس البينة علي المدعي وهذا
 قلع الشك والعمد خبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بوجه هذا الخبر المشهور
 فيكون مردودا وثالثها ان لا يكون في حادثة تعمر بها البلوي لان العادة تقتضي
 استفاضة نقل ما عمر به البلوي لانه عليه السلام فيما عمر به البلوي لم يقتصر علي
 مخاطبة الاحاد بل يلقبه الي عدد يحصل له التواتر والشهرة لحاجه الخلق اليه ولما
 لم يشترع علينا انه سموا ومنسوخ وهذا مختار الكرخي وجميع المتأخرين من اصحابنا
 وعند عامة الاصوليين والشافعي وجميع اصحاب الحديث قبل ادخاله سنة ومائة
 حديثا لغيره بالنسبة وهو ما روي ابو هريرة انه عليه السلام كان يخبر بلسان
 الرحمن الرحيم فانه لما سئل مع اشتمال الحادثة لم يعمل في حديثا الذي روي به
 بشرة فانه شاذ لا تفردا بها بروايته مع الحاجة الي معرفته اذ القول بانه عليه السلام
 خصما بتعليم هذا الحكم مع عدم حاجتها ولم يعلم ساير الصحابة مع شدة الحاجة
 اليه شبهة الحال كذا ذكر شمس الائمة ورايها ان لا يكون متروك المحتاج
 به عند ظهور الاختلاف فان الصحابة اذ اتركوا الحاجة به مع وقوع الاختلاف
 فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين مخالفين

الشمس

قسم

مستبر

في ذلك غير هو من الاصوليين واهل الحديث بان الحديث لا يصح منه خلاف
 الصحابي اياه وترك الحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة علي كانه الامم
 والصحابي محجج به كغيره ومن ثمة احتج بان الصحابة هم الاصول وهم الاصول
 في نقل الدين لم يمتنعوا بترك الاحتجاج بها هو حجة والاستغناء بها ليس حجة
 فترك الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف دليل ظاهر علي انه سمى ومن
 رواه بعد هذا ومنسوخ ومثاله ما روي عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام
 انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فلهذا عمر
 وعثمان وزيد وعائشة الي ان الطلاق بحال الرجل في الرق والحرة في عاها
 مذهب الشافعي ونذهب علي وابن مسعود الي انه معتبر بحال المرأة كما هو
 مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن رقت من ثمر تكلموا في هذه المسئلة بالراي
 واعرضوا عن الاحتجاج بمبدأ الحديث مع ان رايه وهو زيد فمنزله ذلك
 علي انه غير ثابت ومنسوخ ولين ثبت فهو ما اول بان ايقاع الطلاق الي الرجال
 واعلم ان من لا يورد الحديث بعد من الوجهين من مشايخنا اجاب عن الاحتجاج
 التي فيهما بانها معارضة باحاد يشاخر اقوي منهما في الصحة فان حديث الجهر
 بالنسبة معارض لما روي البخاري عن انس انه قال صليت خلف رسول الله و
 الي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله وروي مسام هذا الخبر في
 محججه وفيه انه لا يذكر في اسم الله الرحمن الرحيم وحديث الطلاق بالرجال معارض
 بما روي عائشة طلاق الامه تطليقتان وعدتهما حيضتان مع انه قد قيل كلام زيد
 لم يثبت رفعة الي النبي عليه السلام وانه ما اول ايقاع الطلاق الي الرجال قوله
 الثالث في بيان محل الخبر اي القسم الثالث من الاقسام الاربعة المختصة بالسنة في
 بيان محل الخبر اي المحل الذي جعل الخبر فيه حجة ثم خبر الواحد لا ينفرد اليقين لا يلو
 حجة فيما يرجع الي الاعتقاد لانه مبني علي اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه
 العمل فصار ذلك القسم باعتبار اربعة فصول الاول فيما غلص حقا لله تعالى
 من شرايعه وهو نوعان ما ليس بحقوقه كالعبادات وغيرها من الشرايع وحج
 الواحد حجة فيما لا شرط عدد وشرط بعضهم العدد ايضا استدلالا بان النبي

الاخيرين

نقلت

روى

الفصل

عليه السلام لم يقل خبر دي اليد من حيث يشهد له غيره وابو بكر لم يقل خبر المغيرة
 له في الحجة حتى تشهد محمد بن مسلمة ولم يقل خبر اي موسى في الاستيذان وهو قوله
 سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم علي صاحبه فلا يقل
 يؤذن له فليصرف حتى روي عنه ابو سعيد الخدري واعتبارا بالشهادة بلا دليل
 الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقل قول الواحد في حوالا
 الواحد فلا لا يقبل في حوالا لانه كان اولي الحق ان العدد ليس بشرط كما في
 العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الابرار
 من غير اشتراط عدد فانهم عملوا بخبر عائشة في النكاح الخائضين ولان المعتمد في
 حاشية الصدق ذلك حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرايط المذكورة وليس
 لزيادة العدد تاثير في انتفاء التهمة الكاذبة اشتراطه في الشهادة بالضرع
 معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر في الرواية سائر ما يعتبر في
 الشهادة من الحرية والدكورة والبصر وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا
 واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر دي اليد من التهمة لان الحادثة كانت
 في حقل عظيم والواجب في مثلها الاشهاد وكذا ما نقل من الصحابة من اعتبار
 العدد فليقام التهمة في بعض الصور للاحتياط كما ان عليا يخلف الراوي الاحاد
 والثاني ما هو عقوبة بسقط بالشبهات كالحدود وخبر الواحد فيها حجة عند
 اي يوسف وهو اختيار المحاصر ذهب الكرخي واكثر اصحابنا الى انه ليس
 حجة فيها وهو اختيار شمس الامة وفخر الاسلام ابي الفرياق الاول وان
 الحدود شرع عملي ونجاساتهما خبر الواحد كسائر الشرايع وحقق الشاهد
 في خبر الواحد غير مانع في هذا الباب كتحقق التهمة في البيئات والجمع
 الفريق الثاني بان مبني الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد
 فيه شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها كالحجوز بالقياس فاما اثباتها بالبيان
 فحجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا علي
 عليهم اربعة منكم وقد انعقد اجماع علي ذلك ايضا فكان يثبت بها
 الى النمر والاجماع فيجوز ومن رجع القول الاول قال خبر الواحد حجة ايضا

له

فيه

وقوله كان

صانع

موجب للعلم فكان مثل الشهادة ولا يقارن على هذا القياس ينبغي ان تثبت بالقياس
 ايضا لان وجوب العمل بالقياس ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا وقد انفقوا انما لا
 ثبت به لا نقول علم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما تجب مقدرة مكينة بحسب
 كالحاشية ولا مدخل للراي في معرفه ذلك فامتنع اثباتها بخلاف خبر الواحد
 فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فحجبه قوله الفصل الثاني في حق
 العباد التي فيها الزام محض كالبيع والاملاك المرسله بشرط فيه العدد ولفظة
 الشهادة مع سائر شرايط الاخبار عند الامكان ادا كان المشهود عليه مسلما
 فان كان كافرا لا يشترط الاسلام مع العدد وانما قلنا عند الامكان احترازا
 عما لا يلحق عليه الجوار مثل البكارة والولادة والعيوب في النساء في مواضع لا يطلع
 عليه الرجال فان شهادته النساء من غير اشتراط العدد جائزة فيه وانما اشترط لفظه
 الشهادة والعدد لان التزويروا لا شغال بالحيد من الناس في هذه الحقوق فظاهر فشرط الشرع
 العدد ولفظة الشهادة تؤكد الخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيد في القبول وان
 اشتراط العدد ولفظة الشهادة باعتبار ان الشهادة شرع لفصل منازعة ثابته
 كانت بين اثنين بخبر من محبهم متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل
 بحسب خبر ابله نوع خبر يهتق من ثبته في التاكيد على غيره من بين وشهادته ثم
 صرحا احتياط بزيادة العدد ولفظة الشهادة تصلح للتوكيد فان العلم في ادا
 الشهادة شرط كما قال علي ادا علمت مثل الشمس فاشهد بالافدع ولفظة الشهادة
 في افاذه العلم ابلغ لانها ما خوده من المشاهدة وهي المعانيه وهي ابلغ اسباب
 العلم وذكر نحو الاسلام والشهادة جلالا لفظ من هذا الفصل باعتبار ان الناس
 يفتنون به فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزم الامتناع عن الصوم في وقت
 الفطر لقوله عليه السلام الا لا تصوموا الحديث الفصل الثالث في حقوق العباد
 التي ليس فيها الزام كالمكالات والمضاريات والاذن في التجارة والرسالات في
 العدا والشر كاقيد خبر الواحد فيها حجة ادا كان الخبر مميذا اعلا كان او غيره
 صيا كان او بالغافرا كان او مسلما حتى ادا خبره صهي مميذا كافرا او قاض
 ان فلانا وكله او ان فلانا مولا اذن له فوقع في قلبه صدقة يجوز له ان يشتغل

الألوكة

بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة الداعية الى سقوط العدل وسائر الشرائط
 سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البائع في كل زمان ومكان ليس عند
 وكيله وعلامه فلو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم
 في هذا القسم ليس بشي من معني الالتزام لان العدل والوكيل مباح لهما الاقدام على
 التصرف من غير ان يلزمهما فلا يشترط فيه ما يشترط للالتزام من العدل وغيره
 الا ترى ان النبي عليه السلام كان يقبل الهدية من البر والفاجر وكذا الاسواق من
 لدن رسول الله الي يومنا هذا قايمة بحدود فساد وفساق والناس يشتررون من الكلال
 ويعتقدون خبر كل ممتزج بذلك الفصل الرابع في حقوق العباد التي فيها الزام
 دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم بفسخ الشراكة والمطالبة
 وجوب الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيل او
 رسولا ومن اليه الابلاغ بان قال الموكل والمولى او الشريك او رسلا والامام
 وكلتكم بان خبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتكم الي فلان لنبلغ عن الله هذا الخبر
 فيه بالاتفاق لان عباد الرسول والوكيل كعبارة المرسل والموكل اذا الوكيل
 في هذه مثل الرسول وان اختلفا في غيرها ثمر في الموكل والمرسل لا يشترط العدل
 فكذا فيمن قام مقامهما وان كان الخبر فضوليا من عند نفسه فعند الله حقيقه
 يشترط احذ شطري الشهاده اما العدد والعدالة وعندنا يوسف وعمر هذا
 الفصل الثالث سوا تثبت الحجر والعزل بقول كل ممتزج ان الفسح من باب
 الملاحظات ما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرايط الشرائع
 وهذا لان القياس في باب الملاحظات ضرورة توكيلا او عزلا على ما تعرض له المحاج
 فلو شرطت العدل ايضا فالامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كذا في الاسرار
 فاما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من الملاحظات فقد الحق بها لان الضرورة قد
 تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة يودي الى الحرج وتقويت المصلحة لان انقار
 العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فليمدد الضرورة للحقت بالمعالم
 وابو حنيفة يقول ان هذا الفصل من الحقوق اللازمة التي تلزم على الغير فلا يخرق
 باطلها لان الموكل والمولى تلزم الوكيل والعبد بالعزل او الحجر لزوم عمدة وصاد

المسلم

خبر

وغيرهما

المصدق

هذه

عمله فانه اذا انزل الوكيل يقتصر الشرائع عليه وتلزم العمدة واداء حجر العدل يخرج
 تصرفاته من الصلح الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالتزامات
 ومن وجه يشبهه سائر الملاحظات لان الموكل والمولى من عقابها متصرف في حقه
 بالعدل والحجر والفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجازة اذ
 لكل من هؤلاء ولاية المنع من التصرفات كماله ولاية الاطلاق وكذا الاخبار
 بالشرايع في المسلم الذي لم يهاجر لانه من حيث ان الشرايع لو تكى ثابته في حقه
 قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان تركها وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كما لم يثبت
 ومن حيث جوبها مضاف الى الشرع والزامه وامره لا يكون ملزما شرعية
 للالتزام بوجوب اشتراط العدل والعدد وشبه الملاحظات بوجوب سقوطها فشرطنا
 احدهما واسقطنا الاخرين فير الشبهة من حطهما وفي لزوم الشرايع غير الفاسق
 على المسلم الذي لم يهاجر اختلفا في المشايخ فمنهم من قال ينبغي ان لا يحل القضاء عندهم
 لا هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق واكثرهم على انه علي الا خلاف
 كالحجر والعزل قال شمس لامة والا صح عندي انه يلزمه القضاء عند الكل
 فهنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله بالبلغ قال عليه السلام نصر الله امرأ
 سمع مني مقالة الحديث خبر الرسول منزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدل
 فكذا هذا قول الرابع في بيان نفس الخبر اي القسم الرابع من الاقسام
 المختصة بالسنة بيان نفس الخبر وهو اربعة قسم تحيط العلم بصدق خبر
 الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه
 الاعتقاد فيه والاثبات به قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الا به وقسم آيات
 تحيط العلم بكذبه كدعوي فرعون الربوبية لقيام الحديث فيه ودعوي الكفار
 الالهة الاصنام مع علمنا بانها اجادات ودعوي زرادشت وما في سبيل
 وغيرهم النبوة لعدم ايات التصديق من المعجزات وحكمه اعتقاد البطلان لا اشتغال
 برده باللسان وقسم يحتمل ما على السوا كخبر الفاسق فان خبره يحقد الصديق
 باعتبار دينه وعقله وتحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وحكمه النبوة
 فيه لانه استوى الحجابان كيف قد قال الله تعالى ان جاعل فاسق نبيا فتبينوا الا

واحد

والزائد

مقالتي

وتسمر ترجح احداً عليه على الآخر كخبر العدل المستقيم بشرائط الرواية فان
 جانب صدقه ترجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب العسق
 وحكمة العدل به لا عن اعتقاد الحقيقة وللقصور هنا هذا النوع وله اطراف ثلاثة
 طرف السماع وطرف الاداء وطرف السماع نوعان عزيمه ورخصه فالعزيمة ان يعود
 اقسام قسمان في نهايه العزيمة واحدهما احق من صاحبه وقسمان اخران خلفا
 القسمين الاولين وهما من العزيمة ايضاً لكن على سبيل الخلافه فنصار لما تشبه
 بالرخصه اما الاولان احدهما ما يقرأه المحدث عليك من كتابا وحفظه وانت تسمع
 والثاني ما تقرأ عليه من حفظ او كتابه وهو يسمع ثم يقول له علي طريق الاستفهام
 أهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر كما قرأت علي من غير
 استفهام قال عامة اهل الحديث الوجه الاول احول لانه طريقة الرسول عليه
 السلام فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ علي الصحابه وهو بعد من الخطا والسهو
 وهو المطلق والمشافه اي مطلق قولك حدثني فلان او شافني فهذا يدلنا ان الكلام
 صدر منه وانت تسمع لا علي العكس وقال ابو حنيفة رحمه الله قرأتك علي
 المحدث اقوي من قراءة المحدث عليك وانما كان ذلك احق لرسول الله لكونه
 ماموناً عن السهو والغلط فان قلت اليس انه عليه السلام سمي في صلوة ثلث
 المراد به انه لا يقرأ عليها ولا نه عليه السلام لم يكن كتاباً ولا قارئاً من الملقوب
 شيئاً وانما يقول ما يقرأ عن حفظه فكانت قراءته اولى بما غيره يقرأ علي الغلط
 وتخبر عن كتاب لا عن حفظ حتى اذا كانت عن حفظ كان ذلك الوجه احولاً
 قالوا وهما في المشافهه سواء اي قراءة المحدث والقراءة عليه سواء في معنى التحدث
 اذا كان عن كتاب لان اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه
 فيستفهم منه فيقول نعم وليد المجوز اذا الشهاده بكلام واحد من الطرفين وذكر
 فخر الاسلام في بعض تصانيفه قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الثاني احول لان
 السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عنايه في ضبط المتن والسند من المبلغ كما
 الي ذلك لان الطالب عاملاً لنفسه والمحدث عاملاً لغيره فحتم ان يسمع عن البعض
 ويشد منه اكثر مما يشد من الطالب فلا يؤمن علي الذي يقرأ وهو المحدث شك لان الاسناد

وطرف الحفظ

باب

علي

الرواية

في

في امر نفسه احوط منه في امر غيره ولما القسمان اللذان خلفان الا ولين فاحدهما
 الكتاب الثاني الرسالة اما الكتاب فعلي رسو الكندي هو ان يكون محتو ما تخبر
 معني محتواً يعني يكتفي فيه قبل التسميه من فلان بن فلان الي فلان بن فلان ثم
 يبدأ بالتسميه ثم بالشا ثم يذكر فيه حدثني فلان عن فلان الي ان قال عن النبي عليه السلام
 ويذكر من الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا فممنته فحدث به عني بهذا الا
 والثاني الرسالة كالكاتب في جواز الروايه وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ
 عني انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر استاده فاذا بلغك رسالي
 هذه فاروه عني بهذا الاسناد وهذا لان الكتاب به والرسالة الي الغايه عزله
 الخطاب للحاضر شرعاً وعرفاً اما شرعاً فلان النبي عليه السلام مامور بتبليغ الرسالة
 الي الناس كافة وقد بلغ الغيث كذلك سائر الاحكام المتعلقة بالكلام فثبتت بها ثابت
 بالخطاب واما عرفاً فلان الناس يحدون فيهما مثلاً الخطاب حتي قلد الخلفاء والملوك
 القضاة والامارة والانا به بهما كما قلدها بالمشافهه وعدوا محالاً فيهما محالاً
 لا امر فثبتت بهما مثلاً الخطاب بعد ان ثبتت بالبينه علي ما عرفت في كتاب القاضي
 الي القاضي وعند عامه اهل الحديث لا حاجة الي البينه بل يكفي في ذلك ان يعرف
 المكتوب اليه خط الكاتب ويغلب علي طنه صدق الرسول والمختر في القسمين
 الاولين ان يقول حدثني فلان لانه حدثه وشافهه بالاسماع وقيل هذا معتمد
 عليه المجازين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان ونجاشي من سجد
 القنات وهو مذهب البخاري وجماعة من المحدثين وعند بعض المحدثين لا يقول
 في القسم الثاني من القسمين الاولين حدثني بل يقول اخبرني وهو مذهب الشافعي
 ومسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم
 ان يقول حدثني ولا اخبرني بل يقول قرأت عليه وانا اسمع فأقره وهو قول ابن
 المبارك ونجاشي التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان الحديث لم يحدته
 كلام ولم يخبر بشي ولم يلفظ الاً بل يقول نعم والجواب عنه ان المختصر والمطول سواء
 وتضمن عادة ما في السؤال لغة فكان هذا حديثاً وفي القسمين الاخرين المختار
 ان يقول اخبرني قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقال فيهما اخبرني كما لا يجوز ان

بسم الله الرحمن الرحيم

وهي

من كلام

واخبارهم

يقول حدثني لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كذا فلان او ارسل الي بكذا
 حدثني وكذا في قولهم ولما نقول الكتاب والرسالة لم نسمعنا فيه فلا يجوز ان يقال اخبرني لا يري لنا
 نقول اخبرنا الله تعالى وانما بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا وعلمنا وانما
 كان ذلك خاصا لموسى عليه السلام وحده قال تعالى وكلم الله موسى تكليما قاله
 بن علي التلميذ في رسالته للمصنفه في تنويع السماع وتجنيس الاجازة اذا كان الضبط
 والاحتياط علي وجهه لا فرق بين حدثنا وحدثني واخبرنا واخبرني سواء اقر المحدث
 باللفظة او قرآن عليه كعند المحققين من المتقدمين والمتأخرين وجازي الرواية انما هي
 وانما في خبرنا وخبرني لا اي احسن خبرنا وخبرني للكثرة في الاخبار والمحدث
 مرة بعد اخرى في الواحدة خبرني في الجمع خبرنا قول **له** او يكون رخصه الر
 مالا اسماع فيه وهو الاجازة والمناولة الاجازة ان يقول المحدث لغيره اجرت
 لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبيننا سنده او يقول
 اجرت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسهو عاني والمناولة ان يعطي الشيخ
 كتاب سماعه بمره الي المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فظ
 اجرت لك ان تروي عني هذا كتابي بوجه الاحتياط والمناولة لتأكيد الاجازة
 لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة
 غير ان المناولة زيادة تكلف احدها بعض المحدثين كيدا للاجازة فكانت
 للمناولة قسما من الاجازة واختلف في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والناس
 في رواية الزبيدي عنه وابوطاهر الدباس من اصحابنا فيها حكاية محمد بن ثابت المحدث
 لان طاهرا باحة المحدث والايثار عنه من غير ان يحدته او يخبره باحد الك
 وليس له ذلك ولا غيره ان يستلج الكتاب اذا صح جوازها الجمهور من الفقهاء
 والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعوت الي جوازها
 فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الي سماع
 جميع ما صح عند شيخه فلو لم يجزها لادي الي تعطيل السنن وانقطاع اسانيد
 فكانت الاجازة من قبيل الرخصة فكان قوله اجرتني في العرف بمنزلة قوله روي
 عني فلا يكون كذا اليه اشير في المحصول والمعمد لم يجاز له ان كان عالما في

والمبالغة في
 الحديث

الكتاب الذي اجاز به روايته صحت الاجازة وحلت له الرواية لان الشهاده
 تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف علي جميع ما في الصك واخبره من عليه
 عليه الحق اجاز له ان يشهد بذلك كان صحيحا فكذا روايه المحدث وان لم يكن
 المحدث له عالم به فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مأمون عن
 التغير لا لخلاله الرواية بالاتفاق ولا تصح الاجازة وان كان لا يخلو التغير
 لا تصح الاجازة عندهما وتصح عندنا في يوسف قاسا علي اخلا فمرفي كتاب القاضي
 الي القاضي في كتاب الرسالة فان علم الشهود بها في الكتاب بشرط عندهما لصحة
 اذا الشهادة وليس بشرط عنده قال نفوس الائمة والا صح عندي ان هذه الاجازة
 لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف لما استحسن هذا كاجل الضرورة فان الكتب
 مستمدة علي الاسرار عاده ولا يريد الكاتب المكتوب اليه ان يقف عليهما غيرهما
 ودلا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنن اصل الدين ومبناها علي الشهرة فلا وجه
 للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم الا يري ان المحدث لو قرأ عليه فلم يسمع
 ولم يفهم لم يجز له الرواية ففي الاجازة التي هي دون القراءة اولى في تصحيحها
 بدون العلم رفع الامانة فان الناس يسئلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق فلو
 جوزت الاجازة بدون العلم لم يجز للناس عن التعلم اعتمادا علي صحة الرواية بل
 وفيه فتح باب التقصير والبدعة ان لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون
 ما روي عن السلفا فمرا حضروا الصبيان مجلس الحديث كان ذلك علي وجه
 التخصيص التبرك فانهم قوم لا يشفي كل من لا علي لم يبق تقوم به المحبة ثم ذكر
 الحافظ ابو عمر والزمخشري في كتاب معرفة علم الحديث ان الاجازة انواع اولها
 ان يجيز لمعين في معين مثلا ان يقول اجرت لك الكتاب الفلاني فيمالي علي انواع الاتي
 والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثلا ان يقول اجرت لك جميع مسهو عاني ورويا
 والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثلا ان يقول اجرت للمسلمين او لكل
 احدا ولم يدرى زمانه وقد تكلم المتأخرون ممن جوز اصل الاجازة في جوازها
 وعدم جوازها والرابع للاجازة للجمهور او بالجمهور مثلا ان يقول اجرت لمحمد بن جعفر
 الامشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجرت لفلان ان

يروي عن كتاب السنن هذه الاجازة فاسئلة الخامسة الاجازة للمعروف مثل ان يقول
 لمن يولد لفلان فقل جوده قوله لان الاجازة اذن في الرواية لا محاذثة والصحيح عدم
 الجواز لانها في حكم الاخبار فلا يصح الاخبار للمعروف فكذلك الاجازة وهذا ايضا
 يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه وسئل ابو الطيب الطبري
 عن الاجازة له قال تصح للعاقلة وغيره وعلي هذا راينا سيوينا نجيزون الاطفال الخبير
 عنهم حرضا على توسيع السبل الى ما الاسناد والسادس اجازة ما لم يسمعه الخبير
 ليرد بها المجاز اذا احتمل المجتزئ بعد ذلك والصحيح عدم الجواز والسابع اجازة المجاز
 مثل ان يقول اجزئ لك مجازاتي والصحيح ان ذلك جائز ثم المستحب في الاجازة ان
 يقول عند الرواية اجازي وهو الغرض ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني رخصة لوجود
 الخطا في المشافهة في الاجازة بخلاف الكتاب والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيها
 اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقته القراء فكانت الغزيرة فيه ما قلنا هذا هو مختار
 القاضي ابي زيد والاصح ما ذكره تنفس لاسمه ان الاحوط ان يقول اجازي ويجوز
 ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يخص بالاسماع ولم يوجد
 وذهب المحققون وعامة الاصوليين الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا
 لا شعارهما بصرح نطق الشيخ وهما من غير نطق كذب بخلاف المقيّد بخو حدثني
 واخبرني فانه يجوز وعند البعض لا يجوز المقيّد احتياطا واعلم انه لا يدخل الرواية
 ايضا بالسماع لمن جلس مجلس السماع وهو يشهد عنه بنظر في كتاب غير الذي
 يقرأ او يخط بقلم او يعرض عنه بل هو او يغفل عنه بنوم وعسل لانه لا ضبط له
 ولا امانة له ولا تقوم المحجة عنده ولا يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرره
 فانه عفو وصاحبه معذور ذكر ابو الوفا في رسالته ان سماع حديث رسول
 الله له شأن عظيم ولا يقتضيه حرمة قوته فلا يبا شر الا بالتوقيف والاحترام
 وقد ائبت من مشائخي من لا يستحيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والا
 والكلام مثلا كخضرة كتب الحديث في مجلس الحديث فمدا هو الطريقة الموصية
 ولا فاما من تجاوز ويستخف بهذا الامر لا يسمع منه حديث رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ممن يكون مكثرا امهذرا صاحب هذيان وعيبه ونحوه

له

اجازة

يسمع

يسمع من شيخ صالح عفيف وقور سكون الاعمال يعقبه من الكلام محافظ للجمع
 والجماعات ويعرف الصواب من الخطا ويغلب صوابه على خطايه واذا اخطا وثبة
 عليه رجع الى الصواب ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا عن نفسه وذكر ابو عمرو
 الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواية الحديث مشايخه
 قد عذر الوفا بها في هذا الزمان فلنعتبر من الشروط ما حصل به الغرض من المحافظة
 على خصيصه هذه الامة والاسانيد المجازة من انقطاع سبل سبلها ولنكتفي في
 اهليه الشيخ بكونه مسلما بالغاء فلا غير متغاهر بالفسق والشيخ في فضله
 بوجود سماعة مثنيا لخط غير منهم من اصل موافق لا صل شيخه قوله وطور
 الحفظ طورا الحفظ نوعان ايضا غزيرة ورخصة ورخصة والغزيرة ان تحفظ
 المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب الحنفية في الاجازة
 والشهادة ولما قلت روايته وهو طريقة رسول الله فيما يئنه للناس والرخصة ان
 يعتمد الكتاب فان نظريه وتذكره ما كان سهوا صار كانه حفظ من وقت
 السماع الى وقت الاداء فهو جود وتحمله ان يروي سوا كان خطه او خط رجل
 معروفا او مجهولا لان التذكر عنزله الحفظ والنسيان الواقع قبل الذكر محض
 لانه لا يمكن الاحتراز عنه اذ الانسان جيل عليه وانما كان داوم الحفظ لرسول
 الله لقوة نور قلبه وان كان متصورا في حقه بدليل الاستدلال في قوله تستقرى فلا
 تنسى الا ما شأ الله اي ما شأ الله ان ينسى فينزل حفظه عن القلوب ويعد الشيا
 النظر في الكتاب يحرر بالتذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ فاذا احس ان
 فالرواية عن حفظ تام وان الخط لم يذكر شيئا فعندنا حنفية لا يحل له الرواية
 لان الخط وضع للتذكر للقلب كالمزاة للعين فلا عبرة للمراة اذ الربوي الراي
 وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذ الربوي ذكر القلب به علما وعندهما والشافعي
 يجوز له الرواية ويحب العمل بها لان الصحابة كانوا يحملون على كتب النبي عليه
 السلام نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان راوا ذلك الكتاب لم يهرغلوا
 لاجل الخط في انه منسوب الى رسول الله فجاز مثله لغيرهم وانما تحقق الاعتماد
 وعدمه على الخط في ثلثة مواضع فيما عدا القاضي في خرطته مكتوبا بخطه

القلب

يعتمدون

روى

بجلاء

الألوكة

ولم يذكر الحادثة وفي رواية الحديث في الصك بان يري الشاهد خطه في الصك
ولا يذكر الحادثة فقال ابو حنيفة رحمه الله في الفصول كالملا يجوز ان يعتمد على
الخط ما لم يذكر الحادثة لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصووه الخط
من غير ذكره عن ابي يوسف في السجل ورواه الحديث يجوز ان يعتمد على الخط ولا
يجوز في الصك وعن محمد بن عيسى في الفصول كالملا وما ذهب اليه محمد بن حنفية
تفسيره على الناس ثم هذه على انواع ما يكون بخطه موثوقا بده او خط رجل معروف
ثقة بده او بما يثبت للأمر عن التزوير سواء كان بخطه او خط رجل معروف ولا ان
القاضي اكثره اشغاله يجوز ان يخط كل حادثة وكذا في الاحاديث عمل
به اذا كان في يده او في يده من اخر لان التبديل فيه غير متعارف ولو شرطنا التبر
لصحة الرواية لا محالة ادي الي تعطيل الاحاديث وان لم يكن السجل في يد القاضي
فلا يخل العمل به لان التزوير فيه غالب طائفتي عليه من المتألم والخصومات بخلاف
باب الحديث فان الصلح جاز وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا مامونا
عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يجوز تغييره الي من
يغيره فكان المحفوظ بدها من قبل المحفوظ بدهه فاما في الصك فلا يخل العمل به
من غير ذكره لانه يكون في يده الحاضر فلا يقع الام فيه عن التعديل والتزوير
حتى اذا كان في يد الشاهد كان مثل السجل وكذا قول محمد في الصك فانه يجوز
العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب بخطه على وجه لم يبق فيه
شبهة استحسننا توسعه الامر على الناس واما اذا وجد حديثا بخط ابيه
وهو معلوم او خط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له ان يقول وجدته بخط ابي
او فلان ولا يبرهن على ذلك واما اذا كان الخط مجهولا فان كان مفردا فذلك
بالملكان كان مضموما الي جماعه لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقع
التعريف بها بان ذكر اسم ابيه ووجه يكون كالمعروف **قوله** وطرف الا
الي اخره طرف الا انواعا ايضا عزيمه ورخصة فالعزيمة ان يتمسك باللفظ
المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يؤدي
بجاءته معني ما فهمه عند سماعه فهذا جاز عند عامة العلما في بعض الصور

موقوف على
معرفة غيره
موقوف على
موقوف على
موقوف على

نفع

الام

وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى حال وهو ملهسان بن عمر ومحمد بن
سير بن جماعة من التابعين وهو اختيار الرازي من اصحابنا وتعليق من ابيه اللغة لفظ
عليه السلام نصر الله امرا سمع منا قوله فوعاها وادها كما سمعها فورا حامل
نقده الي غير فقيد ورر حامل نقده الي من هو افقه منه حتى على الادا كما سمع وذلك
بمراعاة اللفظ المسموع ونسب علي المعنى وهو ثقافتا الناس في معرفة معاني الالفاظ
والفقه الذي يدور عليه امر الشرع فحينئذ ان ينقل الراوي الي من هو افقه منه فيصطب
منه معني زائدا او اصالا لاصل هذا ثبت المجر عاما وان كان من الالفاظ ما لا يتفاوت
الناس في معرفته معناه ولانه عليه السلام مخصوص بالكلم سابق في الفصاحة والبيان
كما قال عليه السلام انا فصيح العربي العجمي في التبديل بجاءه اخرى لا يوم من
الزيادة والنقصان فكان الاحتياط الكف عنه ونحوه العامة ما روي يعقوب
بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال لئن راى رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا
لدا يا ابا ولهم اتقا يا رسول الله ان التسمع منك الحديث ولا تقدر علي تبديله كما سمعناه
منك قال عليه السلام اذ لم تخلوا احراما وتحرموا حلالا واصبروا المعنى فلا بأس
بكروا بده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية
وانفاق الصحابة علي روايتهم من غير الاوامر والنواهي بالفاظهم مثل ما روي حكيم
بن حزام وغيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وخص في السلم
وما روي عن ابن مسعود والنسابة وغيرهما انه كانوا يقولون عند الرواية قال عليه السلام
كدا او خوامته او قريبا منه ولم يكره عليهم منكر فكان اجتماعا علي الجواز ايضا
الاجماع منعقد علي جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واد اجاز ابداله بالعجمية
فلان يجوز ابداله بالعربية او الي اد التفاوت بين العربية وترجمتها اقل مما بينهما وبين العجمية
ولغايل ان يقول جواز التفسير بلغه اخرى لا يدل علي جواز النقل بالمعنى لان في التفسير
ضرورة اذ العجمي لا يفهم العربي ولا ضرورة النقل بالمعنى الا بدي ان تفسير القرآن لجميع
اللغات جاز ولم يخر نقله بالمعنى بالاتفاق والمعقول وهو اننا نعلم قطعا ان اللفظ غير
مقصود في باب الحديث كاشماده لان النظر من السنة غير معجز ولهذا كان عليه
السلام يصر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت

بجوامع

بالعربية

في

هذا الحديث لا يثبت له قوة
في الاستدلال ولا في
الاعتناء به

الاجتهاد في اللفظ بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسائر ما يتعد فيه باللفظ لان اللفظ فيها
مقصود كالمعنى واما الجواب عما قالوا بان عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فقولنا لا يجوز
النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيها لا يوم من فيه عن الخبر بقوله انما جازنا فيما لا يختم
الا وجهها الا وجهها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما بما باو ضاع الكلام او فيما له معنى
ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعاً بين العربية والفقه واما الحديث فلا ينسب كغيره
فيه لان الادراك كما سمع ليس يقتصر على نقل اللفظ بل يطلو ذلك على نقل المعنى ايضا
فان الشاهد لا المترجم اذا ادعى المعنى من غير زياده ونقصان يقال انه ادعى كاسم
وان كان الاداء بلفظ اخر وليس سلمنا ان التاديد بحسن ما سمع انما يكون باللفظ
فلا نسلم فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ
وبدل ذلك علياً انه مرعوث فيه لا على الوجوب بل على نقول لا ولونه والحاصل
ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه اولها محكم لا تختم الا معنى واحدا
فجوز نقله بالمعنى ان كان عالماً بوجه اللغة رخصة لانه لما لم يشتهر معناه
لا يتسكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بجماره اخرى وظاهر معلوم كونه
محمداً لخصوصه وحقيقته تختم المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقهاء المحمدين
لانه يقف على ما هو المراد منه فيقع الامتناع عن الخلط بعناه ومشترك
فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقهاء اصلاً لان المراد منها الا بالابواب واولها الرواية
لا يكون وجهه على غيره كالقياس ومحمداً لوم تشابه فلا يصح نقله بالمعنى لانه
لا يوقف على معناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزاً وختمه
معان خمسة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام العجماء
جبار وقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام فقد جوز بعض مشايخنا
نقله بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعاً للغة والفقه قال نفوس
الابنه والاصح انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصاً بهذا النظر على ما روي
انه قال او يثبت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعدد علي ما كان مخصوصاً
به وكل من كلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مودياً الي غيره
بمقبر ولو نقله الى عبارته لربما من القصور في المعنى المطلوب وكان هذا النوع هو

اي قد ترجم

عندي

اعلم ان الخبر هو

مراد رسول الله بقوله عليه السلام وادها كما سمعها قولاً والرواية عنه
اذا انكر الرواية الى الفصل من طريق المعنى خمسة ما هو صدق لا شبهة فيه كالمثوات
وتسمر فيه شبهة كالمستهور وتسمر بمحمداً ترجح جانب صدقه كما خارا الاحاد التي
توجب العمل وتسمر بمحمداً عارض دليله بخار الصدق ما اوجب ثقة اي عارض
عونه حجة ما يوجب كونه غير حجة بخبر الناسق والقسم الخامس للمعروف المعنى
نوعان نوع بالحقة من قبيل روايه ونوع بالحقة من غيره والاول علمي اربعة اوجه آخر
ما انكره صريحاً وهو علي وجهين اما انكره انكاراً جلياً محمداً بان قال حدثني علي
او ما رويته او انكره انكاراً متوقفاً بان قال لا انكر اني رويته من حديث
لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان علو احد منهما مكنى بالآخر
فلا بد من كذب واحد غير عينه وهو موجب للفتح في الحديث لكن لا يسقط به كونه
المقبول في غير التهمة ودفع الشك في روايتها وما يردته تظهر في قول ولتتما في خبر ذلك
الخبر واما في الوجه الثاني فذهب الصرخي والقاضي ابو زيد من تابعه واحمد بن حنبل
في روايه عنه الى انه يسقط العمل به وذهب الشافعي ومالك وجماعه من المتكلمين
الى انه لا يسقط العمل به متمسكين بان حال علو احد محمله فان حال المدعى محمل
السوء والغلط وحال المنكر محمل النسيان والغفلة وكل واحد منهما عدل ثقة فكان
مصدقاً في حق نفسه ولا يبطل ترجح جهة الصدق في خبر الراوي اعدائه بنسيان الا
كما لا يبطل صوته وجنونه فحمل الراوي الرواية واجه من رده بان الحديث انما يكون
وجه الاتصال بالرسول عليه السلام وبانكار الراوي فيقطع الاتصال لان انكاره
وجه في حقه فيلحق به روايه الحديث او يصير متناقضاً ومع التناقض لا يثبت الرواية
وبدون الاتصال لا يكون وجه كما في الشهادة على الشهادة ولانه اذا لم يترك
بالذكر كما مغلطاً ورواية المغلط لا تقبل لان كثرة ما في الباب ان يصدق علو واحد
في حق نفسه فقلنا حمل الراوي ان يجعل به ولا يحمل غيره لتحقيق الانقطاع في حق غيره
تكميل المروي عنه وقيل ان سقوط العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه قول الجمهور
خلافاً لمحمد ما على اختلافهما في شاهد من شهدا علي القاضي بقضية وهو لا يذكرها
قال ابو يوسف نقله قال محمد بن قيس ومثاله حديث شريفة عن سميد عن ابي صالح

ناجها

بان كان

عن أبي هريرة أنه عليه السلام قضي بشاهد ومبين فان عبد العزيز بن محمد الدارودي
قال لقيت سفياناً فسأله عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد
ذلك حدثني ربيعة عن ناصحنا لم يقلوا هذا الحديث وعمل الشافعي به مع انكار
الراوي ثانياً ما اذا عمل الراوي بخلافه او افني خلافه فان كان قبله واثبت وقبل
بلوغ الخبر اياه مما هو خلافه فيقبل ان لا يحقل ان يكون مراداً من الخبر بوجه لا
يوجب ذلك جرحاً في الحديث لان الظاهر ان ذلك كان علمه وأنه ترك الحديث
ورجع اليه احساناً للظن به وكذلك ان لم يعرفه التار يخ لان الحديث حجة في العلم
ودفع الشك في مقوله فوجب العمل بالاصل وتحمل على انه كان قبل الرواية
وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً فيقبل ان كان اللفظ علماً فعمل الخصم
او مشتركاً او بمعنى المشترك فعمل واحد وجوهه لان الحجة هي الحديث ثانياً وبه
لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره فوجب
عليه التامل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب اتباعه وان كان العمل بعد
الرواية وبلوغه اياه وذلك خلافاً فيقبل ذلك يوجب جرحاً في الحديث لان
خلافه ان كان حقيقاً بان خالف للوقوف على نسخته او ليس ثابتاً وهو الظاهر من
حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ وما ليس بثابت نسايط العمل وان كان
خلافه ما لا بان خالف لقله المبالة والتماؤن الحديث ولغفلة او نسيان فقد
سقطت بذلك روايته لانه ظهرا انه لم يكن علماً او كان مغفلاً وكذلك
مانع عن قبول روايته مثاله حديث أبي هريرة انه عليه السلام قال يغسل الاناء
من ولوغ الكلب سبعاً ثم صرح من فتواه انه يطهر بالخشائلا فيسقط العمل
بما روي وتحمل على انه عرف بالنساخت او علم ان مراد النبي عليه السلام التردد
فيما وراة الثلث ومثال الحديث الذي عمل الراوي ببعض احتمالاته ما روي عن ابن
عباس عن النبي عليه السلام انه قال من بدل دينه فاقتلوه فكلما من تتنازل الرجال
والنساء وقد خصه الراوي بالرجال علي ما روي ابو حنيفة رحمه الله عن ابن عباس انه قال
لا تقتل المرتدة فلم يعمل الشافعي بخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره وقد
هو الوجه الثالث رابعاً وهو الامتناع عن العمل بالحديث وهو منزه العمل بخلافه

ذلك

باسناده

حتى يخرج الحديث عن المحيية لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرماً كما ان العمل
بمخلافه حرماً والمراد بالامتناع عن العمل ان لا يشتغل بالعمل بما يوجب الحديث
ولا يشتغل به من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقت الصلوة
ولا بشي اخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعاً لا عملاً بخلافه ولو اكل في وقت
الصوم كان هذا عملاً بخلافه الا ان في التحقيق عليهما واحلان الترك فعل
كالاشتغال بفعل اخر مثاله حديث ابن عمر انه عليه السلام كان يرفع يديه
عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال لم يجز
لغير سنن فلم يرفع يديه الا في تكبيره لا افتتاح فركعه دليل على انه عرف انكسار
واما النوع الثاني من الطعن وهو الذي يلحقه من قبل غير راويه فهو قسمان احدهما
طعن الصحابة والثاني طعن ائمة الحديث فعلي وجهين اما ان يكون الحديث الذي
طعن فيه من جنس ما احتمل الخفاء على الطاعن ام لا فعمل الصحابة لا يحتمل الخفاء
بخلافه يوجب الطعن وذلك مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه السلام
قال لا تكربوا بكم جلد ما به وتغريب عام وهذا الحديث ينسك الشافعي في جعل
النفي الي موضع بيته وبين موضع الزاوية مدة سفر من تمام الحد ولم يعمل علماً
به لان عمر رضي الله عنه رجل فالحق بالروى مرتداً فحلف ان لا ينفي احداً ابداً فلو كان
المتي حداً لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك بطريق
السياسة والمصلحة وقال علي رضي الله عنه كفي بالنفي فتنة ولو كان النفي ولو
كان النبي حداً لما سماه فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليه لان اقامه الحد
معرض الى الالامة ومبني على الشهرة وعمر وعلي من ائمة الهدى فيبعد ان يخفى
الحديث عليهما ولم يبلغهما مثله هذا الحديث ولا ينظر فيهم مخالفة الحديث الصحيح
فدل قولهم بخلافه على انتساخه ومثال الحديث الذي من جنس ما احتمل الخفاء
ما روي زيد بن خالد الجني حديث الفقيه في الصلاة والحديث معروف وفروي
عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث الفقيه وذلك لا يوجب جرحاً
في الحديث ان ثبت عنه لان ما رواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على
ابي موسى فليترك لم يعمل به على ان لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتمر عن ابي العباس

هو

اره

اما طعن الصحابة
فبما

رواية هذا الحديث مستند او مرسل عن اي موسى كذا في الاسرار ولم ينقل
عن واحد من الثقات ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكره غير ثابت وثابتها
ابنه الحديث فانه لا يقبل منهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او غير
متروك الحديث او داهب الحديث او محجوج او ليس به حد من غير ان يذكر سلب
الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضي ابا قلبي وجماعة
من ائمة الحديث الى انه مقبول لان الجرح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح
فلا يصلح للتركيه وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ
الغالب مع عدالة وصيرته لانه ما اخبر الا وهو صادق فيه الا يرى ان التعديل
المطلق مقبول فنكروا الجرح المطلق وحجة العامة ان العدالة ثابتة لكل مسلم
عاقلا خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المسمى لان الجرح
ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جرحا بان ارتكب صغيرة من غير اضرار
او شرب النبيذ معتقدا ابا حنيفة او لعبا بالقطر كذا في جرحه بناء عليه
فلا بد من بيانه بخلاف التعديل لان اسبابه لا تنضب فلا معنى للتكليف ذكرها
وقولهم الغالب انهما اخيرا لا وهو صادق في مقابلة غير مسلم لجوار ان لا يور
ذلك واما الطعن المفسر من غير نوعان ما يصلح لمعنا وما لا يصلح واما الذي
يصلح اما ان يكون محتجدا فيه او متفقا عليه فان كان محتجدا فيه لا يقبل الجرح
بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد ابا حنيفة وان كان متفقا عليه ولكن الظاهر
معروف بالتعصب والعداوة فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله
عليه ولو كان الطاعن معروفا بالعدالة والنصيحة والاتقان يقبل وجوه
ذلك الطعن كثيرا وقد مر بعضها فيما تقدم من عمل الراوي بخلافه وانما
وغيرهما واما الطعن بما لا يصلح فمثلا التلبس والتلبس ركض الدابة
وكثرة المزاج وحرارة السن وعدم الاعتقاد بالرواية واستنكار مسابك
الفقه اما التلبس لغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاحهم
كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث بابراد لفظ ثوبهم الاتصال الطعن
مثلا ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسماه عنه

الطعن م

فقد عد بعض الناس ان الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يلبس
اتصافه بغيره والصحيح ان هذا ليس بجرح لانه ثوبه شبهة الارسال وحقيقة
الارسال ليست بجرح فثبته او لم يثبتها اما التلبس وهو ان يكتب عن راوي الاصل
وهو المروي عنه ولم يذكر اسمه الذي عرف به ولم يسمه الى ابنة وقيل انه مثل
رواية سفيان بقوله حدثنا من غير بيان يعلم به انه ثقة وغير ثقة فقلنا قد بعض
الناس جرحا لان قوله ابو سعيد كتمان الثقة وهو الحسن البصري وغير الثقة
وهو محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثله العوفي يروي التفسير عن ابي سعيد
وهو الكلبي يروي عنه مؤهبا انه ابو سعيد الحديث الكلبي ثم يروي تفسير
عنه عن النبي عليه السلام وتسمى روايد الكلبي بهذا لا يصلح جرحا لان الكا
عن المروي عنه كتمان ان يكون صيانة عن الطعن الباطل فيه وتحتل ان يكون
صيانة للماعن وهو السماع عن الوقوع في الغيبة والمزمنة علي ان يكون المروي
عنه ملحونا في بعض روايته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوي ذلك كالكل
وامثاله لعدالة مع انه لا يخفى حال سفيان التوثيق في الفقه والعدالة والاتقان
واما تصير الكناية عن المروي عنه جرحا في الراوي اذا استفسر الراوي عن
المروي عنه فلم يفسره واما ركض الدواب وهو ختمها على العدو علي ماري
عن شعبة الحجاج انه قيل له الم تركت حديث فلان قال دأيت بركض علي
يزدون فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك من اسباب الجهاد اذ هو من جلس
السباق بالحنبل الذي هو مندور في الشرع واما حرارة السن وهو الصغر
عند التمسك كما شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التمسك والاداء جميعا
فلا يوجب جرحا ايضا بعد ان ثبتنا الاتقان عند التمسك والبلوغ والعدالة
عند الراوي مع ما مر من شرائط الراوي الا يرى ان روايه ابن عباس لصغره
لم تنسقط واما عدم الاعتقاد بالرواية فلا يوجب جرحا ايضا لان المعصير
هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتقادا أكثر من الذي اعتاده
الا يرى ان الصدوق ما اعتاد الرواية ولا يظن بذلك طعن في حديثه وقيل
النبي عليه السلام خيرا لا عراي يرويه هلال رمضان ولم يكن اعتقاد الرواية

ابو سعيد

ابنه

الحاشية فان جابر اروي ان النبي عليه السلام سئل ان تواضعا افضل من الحر قال
نعم وهذا نص علي انه ظاهر وروي اسنان النبي عليه السلام مني عن جابر ان جابر اروي ان
رجس وهذا يدل علي ان سورة تجس وفيه بحث لان جابر صرح وجابر ان لا
والصريح راجح علي الدلالة وقد تعارضت الآثار عن الصحابة ايضا فان ابن عمر كان يكره
التوضو بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان الحمار يجلز
القنقري والبتن فسورة طاهر لا بأس بالتوضي به ولا يصلح القياس شاهد لان السور
ان اعتبر بالعرف ينبغي ان يكون طاهرا كالعرف في طاهر الرواية وان اعتبر بالبين ينبغي
ان يكون نجسا لان اللبس نجس في اصح الروايتين او يقال لا يصلح القياس شاهد لانه
لا يمكن الحاقه بسور الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوي
والضرورة في الحمار الموجب لطهارة سورة فانه يربط في الدور والافنية وبشر من
الاواني دون الكلب لا يمكن الحاقه بسور البهرة في الطهارة بعلة الطوفان لان الضر
فيه دونها في البهرة لانه لا يدخل المصايق التي تدخلها البهرة فلو اثبتنا النجاسة او
الطهارة لكان اثباتا من غير علة جامعة بين الاصل والفرع فكان نصبا لحكم الشرع
ابتداء ذلك لا يجوز فتبين ان القياس لا يصلح شاهدا وبقي التعارض ولا شبهة وطام
مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو اثبات ما كان علي ما كان فلا ينجس به ما كان طاهرا
ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفيت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك
فلذلك وجب ضم التيمم اليه لتحصل الطهارة بيقين ولا يقال ما وجب تقرير الاصول
وقد عرفنا طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يثبت كذلك ولا يزول واحده منهما بالشك
لانا نقول من ضروره تقرير الاصول زوال صفة الطهورة عنه المالا لانه لو بيقين
لزم الحدوث والنجاسة به اذ لا معنى للظهور به في عرف الفقهاء الا ازاله الحدوث الجا
ولو قلنا يزولها به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين
وهذا هو الاخر فوجب القول بزوال الطهورة واعني به وقوع الشك فيها لانها
زالت بالكلية بدليل وجوب ضم التيمم **قوله** لا ان تعني به الجمل
في الملبسوط ان سور الحمار مشكوك وكان ابو طاهر الدباس يكره هذه العبارة
ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام الشرع فقال الشيخ ليس المراد

العمل اليه

مشكوك في الحقيقة وأنه شرع مشكلا حقيقة بل ينبغي مشكلا لما قلنا من تعارض
لادله ووجوب ضم التيمم اليه احتياجا لا ان تعني هذه العبارة ان حكمه محمول
لا حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم علي ما بينا
قوله واما اذا وقع التعارض من القياسين الى اخره اذا تعارض القياسان لم يسقط
العمل بهما كما سقط عند النصيب بالتعارض بل يعمل المجتهد بما يشاء منهما
وله اي التخيير لا نالوقنا بالقساقط يودي ذلك الى العمل بالادلة لانه حينئذ
تضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكن ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل
سري فارجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد
القياسين حق عند الله وحجه يقينا وكل منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد
واخطا فكان العمل باحدهما اولى من تناسقهما والعمل بالحال الذي هو
عند ذلك بخلاف النصيب لان احدهما مذهب والمنسوخ لم يبق حجة أصلا وفلذلك
علمنا دليل شرعي يرجع اليه في معرفة الحكم فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي
والعمل بما ليس بحجة أصلا ولا يقال لما كان كل واحد من القياسين حجة بحكم العمل
به وجب ان يختار بينهما ما من غير تحريم كما في اجناس ما يقع به التكفير لان
تقوا كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابه الخلل
عند الله تعالى واحده القياس لا يدل عليه من كل وجه والقلب المومن نور يذره
ما هو بالادليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بمرآة الله
واصابه الحق عين فمصلح شهادته القلب دليل علي ذلك وما وجب العمل به من
وجه دون وجه تحكيم فيه رايه ويعمل بشهادته قلبه ليشرح جانب العمل كما في شرح
المقرب للحق الاسلام وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل بما يشاء لهذا صار له في مسله
واحد قولان واقوال واما الروايتان ورويتا عن اصحابنا في مسله واحد فاما كافي
فرويتا عن احمد بن محمد بن يحيى فاسده واكن لم تعرف الا خبره منهما بالحد
الذي روي عن رسول الله يروا يثبتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قال لهما في زمان
ولم يعرف الا خبره منهما والقراءة بالكسر نظر القلب مورقع فيه ومثاله
اذا كان مع المسافر ان احدهما طاهر والاخر نجس ولا يعرف الطاهر من النجس

واحد منهما

فانه مخبري للشريعة ولا يخبري للوضوء بل يفسر لان التراب طهور عند الحجز عن استعمال
 الماء الطاهر وقد تحقق الحجز بالتعارض فلم تقع الضرورة الى المخبري ولم يخبر العمد
 وحاصل المصير الى خلفه وهو التبرير فحق الشريعة لا يخل بذلك لتصير اليد في حصيل مقصود
 قلنا ان يصير الى المخبري لتحقيق الضرورة في حق الشريعة لو كان معه ثوبان طاهر وحس
 ولا ثوب معه غيرهما مخبري لتحقيق الضرورة في حق الشريعة لو ترك لبسه ما لا يجد
 شيئا اخر يقيمه به فرض المستر قوله **والتخلص** عن المعارضة اعلم ان التخلص عن
 المعارضة على خمسة اوجه بالاسبق الاول من قبل المحجة بان لا يخلد اياها مساواة
 بينهما مثلا المحكم بعارضة المحملا والمثابته فان قوله تعالى ليس كمثله شيء محكم في
 نفى المماثلة فلا يعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش استوي لانه مثابته لا تعارض
 للمعارضة وهو المساواة ومثاله الكتاب والمشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقرأوا
 ينس من القرآن لا يعارضه قوله عليه السلام لا صلاة الا بقراءة الكتاب ومثاله قوله
 عليه السلام **الليند على المدعي** واليمين على من انكر لا يعارضه خبر يشاهد ومنه انما
 المساواة وامثله هذا كثيرة لا تحصى والثاني من قبل المحكم بان المحكم ثابت باحد
 غير ثابت بالآخر اذ من شرط المعارضة اتحاد المحكم ليتحقق التماثل فادا اختلف
 يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة لا يواخذكم
 الله باللغو في ايمانكم ولكي يواخذكم بما كسبت قلوبكم فانما يوجب المواخذ
 بكلامين مكسوبين بالقلب اى مقصودة سواء كانت معقودة اولا فيلحق المواخذ
 في الغموس وقوله جل ذكره في سورة المائدة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم
 يواخذكم بما عقدتموا الايمان يقتضي ان لا يتحقق المواخذ في الغموس لان الايمان على
 على نوعين معقودة فيهما مواخذة ولغو لمواخذة فيهما والايد سيقف لبيان المواخذ
 في المعقودة وفيها عن اللغو والغموس ليست معقودة فكانت لغوا في حق المواخذ
 اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليه من المشروعة لانها امر
 لتحقيق البر والصدق ولا يتصور ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما لا
 عبره به من حيث انه لم ينعقد له حكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخل في عموم
 قوله تعالى لا يواخذكم الله في ايمانكم واداك كانت كذلك تحققت المعارضة

يكون

الابتن بحسب الظاهر في الغموس من فتن اضر عنها ببيان اختلفا والحكم بان يقال المواخذ
 المذكورة في قوله ولكي يواخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقا والمعلق بنصر في
 الكلام فيكون المواخذة في الاخرة لانها هي الكاملة فان الاخرة خلقت للجزا اما
 الدنيا فقد توأخذ فيها بجهنم لطيفيرا ويضمر على العاصي استدر اجا والمواخذة لم تشرع
 الا باسباب لانها فيه ضرر لتكون زواجر عنها كلها فلا يمتنع من المواخذة بالكفارة
 في الدنيا بل يدقوله تعالى فكفارته فيكون المحكم الذي اقتبته احدى النصين غير
 المحكم الذي ينفية الاخر فلم يقدح في النفي والاثبات فبطل التناقض ولا يصح ان يحمل
 البعض على البعض كما فعل الشافعي فانه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد كقول
 الشاعر عقدين علي قلبي بان يكتم الهوى وحمل المواخذة المذكورة في البقرة على
 المواخذة للفسخ في المائدة فتكون الغموس على هذا التاويل داخل في العقد لا
 في اللغو فتجرب فيها الكفارة لان فيه تقليل فائدة النص لان في حمل احدهما على
 الاخر تكرازا وحمل كلام الشارع على الافادة ما امكن اولى من حمله على الاعادة
 مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد لا يخلط احد طرفي
 المحل بالآخر والعقد المسترعي يسمى عقدا ما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر
 او ارتباط الكلام بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزيمة القلب لا ترتبط
 بشي لانها لا توجب حكما فالأقاسم العقد عليه كان مجازا اما انها سبب العقد
 الامر بان الآية قرينة بالتشديد لا تختمل عقد القلب اصلا وكان حمل قوله التخي
 على ما وافق القراء الاخرى فيه رعاية الحقيقة وتكثير الغاية اولى من حملها
 على القصد والثالث من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخرى على حاله
 كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف بينهما تعارض ظاهر فان
 القراء بالتخفيف يقتضي حل القربان بان تقطاع الدرسوا انقطع على اكثر من احدى
 او على مادونه لان الطهر عبارة عن انقطاع الدم يقال لغيره المراه اذا خرجت
 عن حيضها والقراء بالتشديد يقتضي ان لا يحمل القربان قبل الاغتسال سوا على
 الاغتسال على اكثر من احدى او على مادونه كما ذهب اليه عطاء وعطاء وروى الشافعي
 لان الطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى الغاية وبها امتداد

في معنى
 على القائل
 من الغموس
 في معنى
 على القائل
 من الغموس

كأنه في الغموس بالتشديد

الألوكة

الشيء الرغبة وبغير اقتصاؤه دونها فافترق التعارض ظاهر الكنه يرتفع بخله
الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع يقين
لعدم احتمال الحود فلا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال الزوم جعل الطهر
حيضا وبطلان التقدير المتعرجي وتحمل القراءة بالتشديد على ما دون اكثر المدة
لان في هذه الحالة لا يثبت الا انقطاع يقين لاحتمال عود الدم فلا بد من موطن الجانب
الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مصبي وقت صلاه وقد قامت الصحابة
الاغتسال مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلاثة عشر نفرا من اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم قالوا ان لمراه اذا كانت اباصها دون العشرة لا تحمل
لزوجها ان يقربها حتى تغتسل اذا حملناهما على ما ذكرنا من الحالين انقطع
التعارض لا يقال قوله تعالى فاذا طهرن في القرائن في هذا التوفيق لانه لو جاز
الاغتسال في جميع الاحوال لكان كحاز عتق بيبغي ان يقرا في قراه التخفيف فاذا
كلمن لاننا نقول لما بينا اننا اخرجنا الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة
لا يجوز لما فيه من الفساد كقول طهرن في قراه التخفيف على طهرن فان نظر
قد نجي معنى فعل من غير ان يدل على صبيح كتيبي معنى بان وكما يقال في صبيان
الله تعالى يعطون ولا يراد به صفة تكون باحد ان الفعل اليه اشار شيخ الاملا
خواهر زاده وقد نقل عن طاهر ومجاهدين معاه نوضان اي صون اهلا للصلو
كنا في غير المعاني والرابع من قبل اختلاف الزمان صرحا كقوله تعالى اولان
لاحمال الابه نزلت هذه الابه بعد النبي في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين
منكم الابه فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفي عنها زوجها فقال على
رضي الله عنه اتخذ با بعد الاجل اي بالهول المعدن لان كل اية توجب
عده على وجه فجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود في حديثه وضع الحمل وقال
شاهه الله ان سورة النساء القصص نزلت بعد النبي في سورة البقرة محققا به على
عليه وسلم ينكره علي فثبت انه كان معروفا فيها بينهما ان المناجزة ناسخ لما نقل
فلا معنى للمع بينهما وهذا الوجه راجع الى انتفا شرط التعارض والمباينة
مفاعلة من التمثلة بضم الباء وفتحها وهي اللمعة وتروى لا عنه والخامس

من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحا طمع المبيع اذا اجتمعا فان الحاضر جعل آخر
ناسخا للمبيع ونقل عن ابن ابي رايها شيئا منها يطرحان ويرجع المجهول الى غيرها
من الادلة كالثاني اذا لم يعلم تقدم بعضه على البعض وعندنا يرجح المحرم لقوله
عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولما روي عن عمر رضي الله
عنه في الاختين المملوكتين احلتهما ايه وحرمتها ايه والخبرين اولى ولان احدهما
متاخر ناسخ يقين ادلوعا في زمان واحد كما ناستا قضين ونسبة التناقص
الى الشارع لا يجوز ثم لو كان الحاضر متقدما بتكرار النسخ ولو كان المبيع متقدما
لا يتكرر فكان المتيقن وهو المبيع مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال
اولان الحاضر ناسخ يقين تقدم او تاخر لانه اما ناسخ الاباحه الاصلية او الاباحه
العارضية والمبيع محتمل لانه ان تقدم كان مقرر الاباحه الاصلية لانا نسخا لما فكا
العمل بما هو ناسخ يقين اولى من العمل بالمحتمل وهذا على قول بعض العلماء وهو اكثر
اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاباحه اصلية الاشياء كما اشار اليه محمد في
كتاب الاغراه طاهر وعلي طريق ان الاصل فيها التوقف هو مذهب الاشعرية ومثلا
اهل الحديث طاهر لان الاباحه كانت ظاهرة في زمان الفترة في الناس ودل على باق
الان ثبت الدليل الموجب للحرمة في شريقتنا وعلي ان الاصل فيها الحظر وهو مذهب بعض
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد طاهر ايضا لان في تاخير الحظر
تقليد النسخ والصحيح ان هذا الخلاف بالنسبة الى زمان الفترة مثال اجتماع الحاضر
مع المبيع ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب وروي انه اباحه وما روي انه حر
الحمر الاهلية وروي انه اباحها وما روي انه اباح الضبع وروي انه نهى
عن اكل الضبع فانا نجعل الحاضر ناسخا في هذا كله **قول** والمثبت اولى
من الثاني الى اخره المثبت هو الذي يثبت امر عارضا والناسخ هو الذي ينفي العارض
وبقي الامر الاول فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناسخ فترجح المثبت عند
الصرحي واصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والثاني اعتمد الظاهر كما
في المخرج والتقدم يرجح قول الجراح لانه يخبر عن حقيقة والمثبت يعتمد الظاهر
وعند عيسى بن ابيان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة يتعارضان لان ما يستدل به

علي صدق الراوي في المتن من العدالة موجود في الثاني فينتارضانه ^{بطل} الترجيح
بوجه آخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني بالحقيقة واصحابه في ذلك في بعض
الصور علوا بالمتن في بعضها بالثاني فقالوا في مسله خيار العتقة وهي ما اذا اعتق
الامه المنكوحه وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا
خلافا للشافعي فقد اخذوا بالمتن فان غروة بن الزبير روي عن عائشة رضي الله عنها
ان بربره اعتق وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نكاح ولا
مبقي على الامر الاصل اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وزوي عن عائشة
ان زوجها كان حرا حين اعتقته وهو مبتلا لا يثبت امرأه عتقا وهو الحر بعد فخذوا
به وقالوا يجوز نكاح المحرم خلافا للشافعي فقد اخذوا بالثاني فان يزيد بن الاصم
روي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال في الخارج عن امره
وهو مبتلا لا يثبت له على امر عارض على الاحرام وروي ابن عباس انه تزوجها وهو
وهو نكاح ولا يثبت له على الامر الا اذا كان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به
واذا اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع والاصل ان النبي لا يخلو من الثبوت
من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل ومن جنس ما لا يعرف بدليله بان
لا يكون مبنيا على دليل بل مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشبه
حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون فالاول مثل الاثبات
لان الدليل هو المعبر لاصورة النبي فيقع التعارض بينهما والثاني لا يعارض الا
لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الاثبات وجب التخصيص بالخبر
فان ثبت انه نبي علي ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه
اخر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات والثاني في حديثه ميمونة مما لا يعرف الا بظاهر
الحال فان من روي ان زوجها كان عبدا نبي خبره علي انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم
يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات وهو ما زوي انها اعتق وزوجها حرا
والنبي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة
هينة المحرم فعارض الاثبات وهو ما زوي انه عليه السلام تزوجها وهو حلال فوقع
التعارض بينهما فوجب المصير اليها هو من اسباب الترجيح في الرواية فيجعل رواية

راوي ابراهيم عن اسود عن عائشة

التامع

محمودة

برعاية

ابن عباس لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من روايه يزيد بن الاصم الذي لا يعادله
في شيء مما ذكرنا وهذا معنى قول الشيخ والاصل ان النبي الي قوله ولطهارة المأقود
ولطهارة الماء الى اخره اذا اخرج عن خبر شيخنا له الماء والاخر لطهارة او حل للماء او
شرايه الاخر حرمة منه والخبر بالطهارة والحل في لانه مبني على الامر الاصل والخبر
بالنجاسة والحرمة مثبته لانه يثبت امرأه عتقا والنبي في هذه الصورة مما يعرف
بدليله لان الانسان اذا اخلل ما من نهر جار في انا طاهر ولو يفرد لك الاناعة كما
عارفا بطهارته بدليله وجب للعلم والاحتياط ان يكون النبي علي طاهر الحال فان ثبت
انه اخرج نبي علي طاهر الحال وهو ان الاصل في الماء الطهارة لم يقبل خبره فلا يعارض
المتن وان ثبت انه اخرج عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين وعند ذلك يجب العمل
بالاصل وهو الطهارة والحل لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا
فيترجح الخبر الثاني به قوله والترجح لا يقع بكذا لا يخرج الخبر بكثرة الرواه
ولا بد كونه الراوي وحرمة عند عامه اصحابنا وهو قول اصحاب الشافعي ورواه
اكثرهم الي صححه الترجيح بكثرة الرواه وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من
اصحابنا والكرخي في روايه لان الترجيح انما يحصل بقوة لاجل الخبرين لا بوجه
في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع فصح قوة لان قول الجماعة اقوي في الحق
وابعد السمع وعن قول الواحد يوده ان خبر الاثنين في الشهادة ترجح علي خبر الواحد
وكذا راوايا احد الخبرين من روي عن علي وروين عنه من وكذا اذا كان راويا
احدهما رجلا من رجحان علي امراتين قاما اذا كان عبدا واحدا وخرأ واحدا وخرأ
واحدا وامراة واحدة فانه لا يثبت الرجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب
الاستحسان ان خبر الاثنين في الاخبار بطهارة الماء نجاسته وحل الماء وحرمة
اولي من خبر الواحد وخبر الحسين اولى من خبر العبد لان خبر الرجلين الحرين
مجة تامه دون خبر العبد من المراتين وقلنا هذا متروك باجماع السلف فان
الناظران جرت من وقت الصحابة الي يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو في شيء
منها اشتغالهم بالترجح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحرية في الافراد
ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لا نشغلوا عما اشتغلوا بالترجح بزيادة

بعض

اذا كان

الألوكة

الفقهيا خلافا للجبالي وعبد الجبار ومنا يعيهم والظاهر به والخبائله وبعضهم
 الشافعي فان عندهم لا يجوز تاخيرها ايمانا خيره عن وقت الحاجة الى الفعل لا يجوز
 عند الكل الا من جوز تكليف المحال احتجوا بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل
 والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير
 البيان ادي الى تكليف المحال ولا يقال الاعتقاد مقصود ايضا والاحمال لا يمنع
 الاعتقاد لان العمل هو المقصود الاصل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يحل بالمقصود
 الا بلي فلا يجوز واجته من جوز تاخيرها بان الخطاب والمحمل قبل البيان صحيح فانه
 يفيد لا يتلوا باعتقاد الحقيقة في الحال مع استكمال البيان للعمليه والابتلاء بالاعتقاد
 لهم من الاقلاء بالعمل فكان حسنا من هذا الوجه وليس فيه تكليف المحال
 لان وجه العمل قبل البيان ليس بتأنيث بل هو متأخر الى البيان ويقولون تعالى
 قران علينا ايانه وثمر للتراخي والمراد بيان القران لتقدم ذكره وفيه المجرى والمشتق
 فيصرف الى الكل ولا يقال كتمان ان يراد به بيان التقرير بل انه ذكر مطلقا فلا
 يقيك بل لا دليل اوله بيان من وجه دون وجه لان البيان ازاله الخفا ولا حظا
 في ظاهره فلا يتناوله مطلق البيان وبما ان تغيير نحو التعليق بالشرط والاستثناء
 وسمي التعليق والاستثناء بيان تغيير لوجود كل واحد من التغيير والبيان
 فيهما وذلك ان الشرط اذا كان بين قول الرجل انت حر وبين محله وتعلق
 قوله انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا فان قوله انت حر للعبد عزله وضع
 شيء محسوس في محله شرعا ومع كونه تغييرا ببيان لان البيان ما يظهر ان
 وجود شيء فان كلامه محتمل ان يكون غير موجب في الحال شرعا مثل البيع
 بشرط الخيار فبالنظر الى ذلك الاحتمال كان بيان ذلك الاستثناءا لغير
 الكلام السابق غير موجب عند لا لفي قولك لفلان علي الف الا ما به في النظر
 الى الظاهر في غير ظاهر الكلام وتحتمل الكلام ان لا يكون موجبا في الجملة با
 وجد من الصبي والمجنون فلما احتمل صدد الكلام هذا وبالا استثناءا تبين
 ذلك قسمي الاستثناء ببيان تغيير وذكر صدد الاسلام التي تسميه الاستثناءا
 والتعليق ببياننا مجازا فان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا ما به في الجملة

وهو العبد

بطل الكلام في حق المايه فان الالف اسم لثمن ميتين حقيقة وكل ذلك الشرط
 بطل كون الكلام ايقاعا ويصير به يميننا الا ان في الاستثناء بطل بعض الكلام
 وفي التعليق كله فالا بطل لا يكون بيا لحقيقته ولكنه بيان مجاز من حيث
 انه يبين ان يمين ان عليه تشعها به لا الفاء انه تحلف ولا يعلق وانما يصح بيا
 التغير موصولا فقط باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بيمينه
 الاستثناء منفصلا وان طال الزمان وبه قال مجاهد في بعض الروايات عنده انه
 قد روي ان الجواز يستثنى فان استثنى بعدها بطل عن اي العاليه انه يجوز الى
 اربعة اشهر اعتبارا بالايلا وعن الحسن وطاوس انهم جوزوا اما لم يفر عن محله
 اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل ونقل عن بعض العلماء جواز في القران
 خاصة فمسك ابن عباس بن اليهود سالت النبي عليه السلام عن ماله لبشاهل
 الكيف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوجي عنه الى بضعة
 عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن شي اني فاعد لك غدا الا ان يشا
 الله وان كثر ريك ادا نسيت اني استثنى ادا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال
 ان شا الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اخبركم بان النبي عليه السلام
 قال لا عزز قريشا ثم قال بعد استثناء ان شا الله واجه الفقهاء بان النبي اياه السلام في قوله
 قال من خلف علي عن قراي غيرها خبرا منها الحديث غير التكفير لغيره في الحال ولو صح
 الاستثناء منفصلا لقال فليستثنى وليا بالذي هو خير منها لان تغيير الاستثناء المنفصل
 اولى كونه اسهل وبان الشرع يحكم ببلوث الاقرار والطلاق والعنان وغيرهما من
 العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء منها ولم يستقر فساد ظاهر لادنيه
 الى التلاعب بطلان التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق
 ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق يمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يحفي على
 احد واقاما زوى عن ابن عباس فقد ذكر الغزالي فلعلمه لم يصح فيه النقل الا ان
 ذلك منصبيه لانه برده اتفاق اهله للفقهاء لان الاستثناء احرز من الكلام كحصد
 الا تمام فاد الانفصل لم يكن تاما كالشرط وخبر المبتدئ وان صح فلعلمه اراد به
 ادنوي الاستثناء اوله عند التلغظ ثم اظهر بنية بعده فيدبر فيما بينه وبينه

وعطاء

ومذهبه ان ما يدعى فيه العبد يقبل ظاهرا واتما استثنى النبي عليه السلام بعد النساء
نقد على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن الأثر والامثال ما امر به
وهو قوله واذا ذكر ربك الآية لأن الاستثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم ولما
تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهو لان النزاع ليس في الكلام الا في ذلك
في العباران التي يكتفى بها على محموله على معنى كلام نظما ووصلا او حلا
واختلف في خصوص العموم الى اخره لا خلاف ان العام اذا خص منه شي يدل
مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراج فاما العام الذي لم يخص منه شي
فلا يجوز تخصيصه بدليل متراج عند عامه اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند
بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه
متراجا والمراد بعد جواز التخصيص انه اذا ورد دليل لخصوص متراجا
يكون ما نانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتضيا
على الحال فائدة ان العام لا يصير به ظاهرا لان صيرورته باعتبار احتمال خروج
افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل وهذا الاختلاف بناء على الاختلاف
في موجب العام فعندهم موجب قبل التخصيص كما بعد التخصيص وكان تخصيصه
بما يخص مقتضيا لانه بقى على اصله ظاهرا كما كان في موصولا ومفصولا وعند
موجب قطعا قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظاهرا على ما مر بيانه في كتاب المحرر
تخييرا من القطع الى الاحتمال فيصير موصولا لا مفصولا كالنقل والامتناع
وبيان بقره بنى اسرايلا الى اخره اعلم ان من جواز تخصيص العام متراجا استدلال
بمصوص منها قوله تعالى ان الله بامرهم اذ تدخوا بقره فقال قاله تعالى امرى
اسرايلا بقره مطلقه لغير امر القليل بلهم والمطلوع عام عندهم ثم يثبتها لهم
بعد سؤالهم بمقيدة باوصاف كما نطق به النص فدل ان تاخير التخصيص جائز
واجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله وبما ان بقره بنى اسرايلا اي هذا ليس من قبل
تخصيص العموم لان الكره في موضع الاثبات خاصة فلا احتمال التخصيص بل
من قبل تقييد المطلق والزيادة على النص وهو نسخ عندنا فلذلك يصح متراجا هذا
بناء على ان المطلق عام عندهم خاص عندنا وقد مر بيانه ومنها قوله تعالى فاسلك

فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان
ذكر انا اثنين فا كيد لزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال
الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراجا بقوله انه ليس من اهلك
واجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله والاهل لربنا ولابنه كنعان لانه خص
لان اهل الرسل من تبعهم وامن بهم فيكون المراد اهل اديانهم لا اهل نسبهم
فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمال الاهل من حيث النسب فالاهل من
حيث المنابعة في الدين فيتم الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المنابعة في
الدين وان ابنه الكافر ليس من اهلك وتأخير البيان في المشترك جائز لما مر فان
قلت لو لم يكن الاهل متساويا لابنه لما قال نوح ان ابني من اهلي قلنا انها قال ذلك
لانه كان دعاة الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين وكان
يظهر انه يومئذ من قبل ان ياتي الطوفان فلما احسن ظنه به وامتنحه
رجاوه فبني عليه سوا له فلما وصح له الامر بقوله انه ليس من اهلك اعرض عنه
وسلمه للغدا بقوله اي اعوذ بك الآية ومثل هذا جائز في مقامات الرسل
بأعلى العلم البشري الى ان ينزل الوحي وهذا كما استغفار ابراهيم لابيه بأعلى
ايمان لانه وعده ان يومئذ بالله فلما ثبت انه عدو لله تبرأ منه ومنها قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها والحصب ما الحصب
به اي يرمي يقال حصبته السما اذا رمته بالحصب وهذا عام لحقه خصوص
متراج ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبير بن العوام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال يا محمد ليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افترأهم
يعنون في النار فأتى الله تعالى ان الله من سبقنا لآيه فاجاب الشيخ عن هذا
الاستدلال بقوله انكم وما تعبدون لم ربنا ولعيسى لانه خص بقوله ان الذين
سبقنا لهم لم ربنا فخلوا في هذا العام لا اختصاص بما لا يعقل على ان الخطاب
كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى
والملائكة فلم يكن الكلام متساويا لهم واما سؤال بن الزبير عن كان بناء على
لغة ان ظاهرا فمن يعقل واستعمله فيه مجازا كما في قوله وما خلق الذكر

وانتي

انما

اهم

والا نشهد ان الله لا يعبد الا ما اقبل لا يقال لو كان كذلك لرد رسول الله ولو سلمت
عن خطيئته لان ذلك غير مسلم لما روي انه عليه السلام قال لما ذكر ما ذكر اذا
عليه ما اقبلك بلغة قومك ما علمت ان ما لا يعقل من لمن يعقل هكذا
ذكر في شرح اصول ابن الحاجب ليس مسلمنا انه سكت في حين نزول الوحي بل
لما عرف من نعمت القوم ومجا دلتهم بالباطل فاعرض عن جوابهم حتى بين الله تعالى
نعمتهم في معارضتهم بقوله ان الذين سبقتمهم الابه ومثل هذا الكلام حسن
وان لم يكن محتاجا في حق من لا يتعنت وهو نظير انتقال ابراهيم في حاجة اللعبر
بقوله ان الله ياتي بالشهس الابه لتعنت القوم ومكابرتهم لا انه انتقل حقيقة
فكذلك هذا التلويح ودفع طعنة الحصر لا انه تخصيص حقيقة
والاستثناء يمنع التكلم الى اخره قبل الاستثناء لفظ لا يستقل نفسه متصل بحال
بالا او احدي احواله اذ علي ان مدلوله غير مراد مما اتصل بشرطه فلهذا
الاتصال والثاني ان يكون المستثنى داخلا في اول الكلام لولا الاستثناء والثالث
ان لا يكون مستغرا لانه تكلم بالباء في بعد التثنية وفي استثناء الكلام لا يفي شي
يجعل الكلام عبارة عنه واختلف في حقيقته علم فعندنا الاستثناء يمنع التكلم
مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباء في بعده كانه لم يتكلم في حق الحكم
بقدر المستثنى وينتفع الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجه له صورة التكلم
كالاجاب الى غاية فان الحكم بعدم فيما ورا الغاية لعدم الدليل وعند الشا
يمنع الحكم بطريق المعارضه فعنده يمنع الموجه لا الموجب كما في التعليق
بالشرط وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار نقدر قول الرجل لفلان
علي الف الامانة عندنا لفلان علي تسخايبه وعنده الامانة فانها ليست علي
التنافي في السلسله بالاجماع ودلالته والمعقول اما الاول فان هذا اللفظ اجمعا
ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل علي ان له حكما يعارض
حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله وضعت
للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباء في اكان نفي الغير الا له
الحول اثباتا له واما الثالث فلان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى من صدر
جمله

من المشرقات

الكلام صيغة واحدة في صيغة نفي حكمه فلا سبيل الى دفعه بل المعارضه حكمه
فامتناع الحكم مع قيام التكلم سابق كالسبع بالشرط والطلاق المضاف
فاما انعدام التكلم مع وجوده فمما لا يعقل واحتمل اصحابنا بقوله تعالى فليس
فيه الف سنة الا خمسين عاما فلو كان عمله بطريق المعارضه لما استقام الاستثناء
في الاخبار واخصر بالاجاب لان صحة الخبر عما كان يتألف في جود الخبر به في الزمان
لما صي والمنع بطريق المعارضه انما يحق في الحال لا في الزمان لانه لو ثبت حكم الالف
بجملته لم يعارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اعتد به او فلهذا الكذب
في احدا الامر من حاله عند كبر ان هذا اللفظ فاطمة قالوا ان الاستثناء اخرا
وتكلم بالباء في كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذ اثبت الوجهان
وجبت الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا ان هذا استخراج وتكلم بالباء في حقيقته
واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى فصد لكن
لما كان حكمه علي جان حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان
حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يتوقف على حكم
النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيما مجازا ومعنى الاستخراج ان يستخرج به بعض
بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراه وهذا لان
الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من
الاضداد لخصيصه الا ان الاستثناء يخصص الكلام فليس به ان يخصصه غير ثابت
والخصيص يخصص الحكم بغير اخر خلافا لانه لو كان بطريق المعارضه
وجبان يستوي فيه البعض والكلام السبع ولم يستوي البعض والكلام
في الاستثناء والاتفاق فعرفنا انه ليس معارضه وذكر في شرح المنار للصنف
وفائدة الخلاف يظهر في قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا فان الاستثناء محتمل
عنده ويستفاد من الالف قيمة الثوب وهذا لا يكون الا بطريق المعارضه فيكون
المعنى لا ثوب له علي ساد لو كان بطريق التكلم بالباء في ينبغي ان يترجم الالف
كاملا لانه لا يمكن استخراج الثوب من صدر الكلام فيكون عبارة عما ورا
المستثنى فظهر ان الطريق في المعارضه ولقابل ان يقول ان صحة الاستثناء

الكلام صيغة واحدة في صيغة نفي حكمه فلا سبيل الى دفعه بل المعارضه حكمه
فامتناع الحكم مع قيام التكلم سابق كالسبع بالشرط والطلاق المضاف
فاما انعدام التكلم مع وجوده فمما لا يعقل واحتمل اصحابنا بقوله تعالى فليس
فيه الف سنة الا خمسين عاما فلو كان عمله بطريق المعارضه لما استقام الاستثناء
في الاخبار واخصر بالاجاب لان صحة الخبر عما كان يتألف في جود الخبر به في الزمان
لما صي والمنع بطريق المعارضه انما يحق في الحال لا في الزمان لانه لو ثبت حكم الالف
بجملته لم يعارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اعتد به او فلهذا الكذب
في احدا الامر من حاله عند كبر ان هذا اللفظ فاطمة قالوا ان الاستثناء اخرا
وتكلم بالباء في كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذ اثبت الوجهان
وجبت الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا ان هذا استخراج وتكلم بالباء في حقيقته
واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى فصد لكن
لما كان حكمه علي جان حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان
حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يتوقف على حكم
النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيما مجازا ومعنى الاستخراج ان يستخرج به بعض
بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراه وهذا لان
الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من
الاضداد لخصيصه الا ان الاستثناء يخصص الكلام فليس به ان يخصصه غير ثابت
والخصيص يخصص الحكم بغير اخر خلافا لانه لو كان بطريق المعارضه
وجبان يستوي فيه البعض والكلام السبع ولم يستوي البعض والكلام
في الاستثناء والاتفاق فعرفنا انه ليس معارضه وذكر في شرح المنار للصنف
وفائدة الخلاف يظهر في قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا فان الاستثناء محتمل
عنده ويستفاد من الالف قيمة الثوب وهذا لا يكون الا بطريق المعارضه فيكون
المعنى لا ثوب له علي ساد لو كان بطريق التكلم بالباء في ينبغي ان يترجم الالف
كاملا لانه لا يمكن استخراج الثوب من صدر الكلام فيكون عبارة عما ورا
المستثنى فظهر ان الطريق في المعارضه ولقابل ان يقول ان صحة الاستثناء

في المسئلة ليست مبينة على ان الاستثنا معارضة بل هي مبينة على ان الاستثنا
 المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن جملة على الحقيقة وجب جملة عليها ان الاستثنا
 في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في المتصل من المجانسة فوجب صرف
 الاستثنا الى القيمة لتثبت المجانسة لا ترى انه لا يحسن جملة معارضة الا بهذا
 الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل واذا وجب ذلك الثوب الى القيمة لصحة الاستثنا
 لا ضروره في جملة معارضة بل بجعل عبارة عما ورا المستثنى فثبت ان هذه
 المسئلة لا تدل على كون الاستثنا معارضة عنده وعندنا هذا استثنا منقطع فمحل
 نفيامبتدا ونفيه لا يؤثر في الالف ذكر في الميزان لا نص عن الشافعي ان عملا لا
 بطريق المعارضة ولكن مشاغلنا استدلو على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح
 انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق المعارضة البيان لا بطريق المعارضة
 لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا انه استخراج بعض ما تكلم به وفي
 الحقيقة لا يظهر اثر الخلاف في المسائل **قوله** وهو نوعان اي ما يطلق عليه
 لفظ الاستثنا نوعان متصل وهو الاصل في الحقيقة وتفسيره ما ذكرنا ونقط
 ويسمى منقطعاً وهو ما لا يصلح استخراج من صدر الكلام بان لا يكون
 المستثنى من جنس الاول كقوله جاءني القوم الاحرار **قوله** فجعلنا
 اي عنزله كلام مبتدا حكمه بخلاف حكم الاول يعهد بنفسه لا يتعلق له باول
 الكلام الا من حيث الصبورة ونظيره قوله تعالى فانهم عدوا لي ارباب العالمين
 واول الآية قال تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وابائكم الا قدمون فانهم
 عدوا لي ارباب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبداء آبائكم الا قدمون وهم الذين
 ماتوا في سالف الدهر على الكفر فاني اعادهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم
 ارباب العالمين فاني اعبدته واعظمته والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان
 كان واحداً الكثير كما قال الصريح العالمين الذي من صفته كيت وكيت فيكون
 الاستثنا منقطعاً وقال الزجاج يجوز ان يكون القوم عبداً لاصنام مع الله
 تعالى فقال جميع من عبدتم عدوا لي ارباب العالمين لانهم سؤوا اليهم بالله تعالى
 فاعلمهم انه قد تبرا مما يعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرا عن عبادة الله وهذا قول

ويحقق الاستخراج

مقابل فعلى هذا يكون الاستثنا متصلاً **قوله** والاستثنا مني تعقيب
 علمانياً اي جملاً معطوفة بعضها على البعض ينصرف والاستثنا الى جميع ما
 تقدم ذكره عند الشافعي ما على اصله انه معارض مانع للحكم الشرط
 ثم الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلقوا الكلام كما لو عيده حرماً
 لما لو عليه حج ان دخلت هذه الدار او قال في آخره ان شاء الله تعالى فيكون الاستثنا
 وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتبار الاستثنا لانه يخرج اصل
 الكلام من ان يكون عاملاً في جميعه وانما وجب جوع الاستثنا الى ما
 قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقيل ان دفع الضرورة بصرفه
 الى الاخير فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لانه ثبتت الضرورة بتقدم بقدرها
 بخلاف الشرط لانه مبدل ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملاً وانما يبدل
 به الحكم لان مقتضى قوله انت حر تزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل
 ذلك لانه تبين انه ليس بجلة للحكم قبل الشرط ولانه ليس بايجاب للعتق بل
 هو عين ومحل الدية ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلم يثبتنا حكم
 التبدل في الشرط في جميع ما سبق ذكره **قوله** او بيان ضروره هذا عطف
 على اول الكلام وهو قوله اما ان يكون بيان تقرير او كذا او كذا بيان الضرورة
 هو البيان الذي يقع بسبب الضرورة بما لم يوضع للبيان ان الموضوع للبيان
 هو المنطوق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو القسم الرابع من اقسام
 البيان وهو على اربعة اوجه منها ما هو في حكم المنطوق اي المنطوق يدل على
 المسكوت فكان عنزله المنطوق نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثك ابواه
 فلاقه الثلث صدر الكلام او جبا الشريك مطلقه حيثما ضيف للميراث اليها من غير
 بيان نصيب عدل واحد ثم خصيص الامم بالثلاث بيان لنصيب الاب بصدور الكلام الموجب
 للشركة لا محض السكوت اذ لو بين نصيب الامم من غير ايمان الشركة لم يعرف نصيب
 الاب بالسكوت بوجه ومنها ما يثبت بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اي بدلالة حال
 السامع المشاهد كانه لما جعل سكوتة عنزله الكلام سمي نفسه متكلماً ود
 مثل سكوت صاحب النزع عند امره بعبادة من قول او فعل لم يسبقه خبر عن التغيير

بالشرط

قوله او يثبت

يدل على حقيقة ذلك الامر متداشاه من بيعات ومعاملات كان الناس يتعاملون بها
 وما كمل ومشاركتها كانوا يستدعون ما شربها فافترس عليها ولم ينكرها فدل ان
 جميعها مباح ادلا بخبر من النبي ان يقر الناس على محظور فانه تعالى وصفه بالامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس
 وكذلك سكون الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للولاء المستحق على المعروف دليل
 على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة الى البيان والمغرور من بطا المهر
 معتمدا على ملكه يمين او نكاح على طعن انها حرة فتد منه ثم تستحق سكون الصحابة
 حين انقضاءه وانت بعض القبايل فتزوجها رجل من بني غنمة فولدتا ولداً ثمر
 جاً مولاهما فرفع ذلك الى عمر فقضى بها المولاهما وقضى على الاب ان يغدلا ولا دوركا
 ذلك فحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فخل ذلك
 محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالانلاف المجرى بدون العقل وشبهته بدلالة
 حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاً طالبا حكم الحادثة وهو جاهل
 بما هو واحمله كذا قاله شمس الامية ومنها ما ثبت ضرورة دفع العرو عن الناس
 كسكون المولى حين يري عبده يبيع ويشترى فانه يجعل ادباً له في التجارة عندها
 لانه لو لم يجعل سكوتها اذنا اذ ياتي الضرر والغرور بالناس ودفعها واجبت
 عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشينا فليس
 منا وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى
 اذا كان ساكتا فاد الحقه ديون ثم يقول المولى كان عبدي محجوراً انا خير الدون
 الى وقت عقده ولا يلزمي هل يفتق امر لا فينوي حقه بل يحقهم فيه من الضرر ولا
 تخفي ويصير المولى غاراً فلدفع ذلك جعلنا سكوتها اذنا له في التجارة وعند الشا
 لا يكون ادنا لان سكوتها محمول قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لغرض الغيب
 وقلة اللغات التي تصرفه لعلها انه محجور والمحتمل لا يكون حجة ولكنها تحتاج الى
 الرضا دليل العرف لان العادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر النهي اذ اراد
 بتصرفه ونوذه على ذلك لدفع الضرر عن الناس وكذلك سكون الشفيع عن
 طلب الشفيع بعد العلم بالبيع جعل رد الشفيع لدفع الغرور عن المشتري

شرعاً

الضرورة

ومنها ما ثبت ضرورة طول الكلام وكثرة كقوله لفلان علي ما به ودرهم
 او ما به ودينار او ما به وقيل حظه ان العطف جعل بياناً للما به انها من جنس
 المعطوف عندها وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان لما به
 لانها محمولة والعطف لم يوضع للتفسير لانه اذ من شرط صحة التفسير ان
 يكون عين المفسر فكيف يصلح العطف مفسراً واذا لم يصلح مفسراً بقيت
 لما به محمولة فيكون القول له في بيانها كما في قوله ما به وثوب او ما به وثا
 او ما به وعبد بخلاف قوله ما به وثلاثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على
 الاخر ثم فسترة بالدرهم فينصرف التفسير اليها لاحتياجها الى التفسير
 كما لو قال ما به وثلاثة اثواب وجه قولنا وهو الا سنجسان ان قوله ودرهم
 ونحوه يجعل بياناً عادة ودلالة لان حذف تفسير المعطوف عليه متعارف اذا
 كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فانهم يقولون ما به وعشر
 دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم لعلها لا يتجاوز عند الكلام فيها بكثر
 استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثره اسبابه وهذا فيما يثبت في الدمة في
 عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب ونحوه فانه لا يثبت في الدمة
 الا سلماً فلا يكثر وجوبه فلا تحقق الضرورة فيبقى على الاصل قال ابو يوسف
 في قوله علي ما به وثوب او ما به وشاه انه يجعل بياناً بخلاف قوله ما به وعبد والفرق
 انما يقسم الثوب والشاه عن الحمل للاتحاد اذ قسمه القاضي جبراً لا تحققوا
 في متحد الجنس والعطف دليل والثوب والشاه من هذا القبيل كالمكيل فيمكن
 ان يجعل المفسر منه تفسيراً للمبهمة بخلاف العبد فانه لا يحتمل القسمه فلا
 تحقق معنى الاتحاد فلا يكون بياناً وهذا الفرق مشكل فان الرقيق يحتمل
 القسمه عنده كالثياب فيلزم ان يساوي العبد الثوب في كونه بياناً للما به
 بالعطف وقيل قوله ما في الرقيق محمول على ما كان رأي المتفاسرين ذلك فيفسر
 القاضي بياناً على رايهما فلا يكون دلاً قسمه بل يكون بياناً وقيل هذا رواية عن ابي
 يوسف كذا في الجامع الحسنائي ولكنه مخالف لرواية المداية والمبسوط وجه
 الحصر ان البيان لا يخلو اما ان يكون ثبات ضرورة كثرة الكلام او لا

العطف الغائب في شرط صحة

طول

فيه

اذا

والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور والا والاول
هو الثالث الثاني لا يخلو اما ان يكون في حكم المنطوق والا والا وهو الاول
والثاني هو الثاني كذا قبل قوله او بيان تبديل الجاخره قبل النسخ لغو
الازالة يقال نسخت الشمس الخ لا اي زالت في دفعته وقيل معناه النقل وهو نحو
شي من مكان الى مكان وحالة الى حالة مع بقاءه في نفسه ومنه تناسخ المواضع
لا تنقلها من قوم الى قوم ثم قيل هو مشترك بين المعنيين لان الاصل في الاطلاق
الحقيقة وقيل حقيقة في الازالة مجاز في وقيل على العكس والاولى ان يكون
في الشرع بمعنى الازالة لان نقل حكم المنسوخ الى ناسخه لم يتصور وفي الشرع
هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فبقيد الشرعي احتراز عن العقلي
لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل الشرع التي يعبر عنها بالمباح تحكيم الا
بدليل شرعي متأخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي احتراز عن رفعه
بالموت وبقوله متأخر احتراز عن التقييد بالغايه والاستثنا فان ذلك لا يسمى
نسخا وقيل هو بيان انهما الحكم الشرعي المطلوق الذي في تقديره وهما من استمراره
لولا بطريق التراجيح وخرج عنه الموقته لانه ليس في اوجها من استمراره والتخصيص
على قول من جوده متراجحا لانه بيان انه غير مراد من الاصل اليه اشير في الميزان
وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لان الحكم الاول ارفع لانه معلوم
عند الله انه ينتمي في وقت الا انه الملقه فصار ظاهره البقاء في حقا فكان
تبدلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار الذي في حقا فيكون تبديلا ورفعا في حقا
ثم انه جابر عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فمن اليهود من رده عقلا
ومنهم من رده توقيفا احيى من رده عقلا بان الامر يدل على حسن المأمورية
والنهي على فتح المضي عنه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما بوجوه التذلل والجلل
بعوا قبل الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان القول قد يكون مصلحا في
وقت دون وقت كشراب الادوية فلا يلزم البدأ والجهل واحج من رده سبه
اي نصا بهار وروي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبب اي العباد
فيه ما دامت السموات والارض وما رجعوا انه نقل بطريق التوار عنهما انه

قال شريعتي لا تنسخ وأنه قال أنا خاتم النبيين وأدائتم ذلك لم ينسخ شريعته
ولم ينسخ الرسالة بعده وجوابه أنه ثبت بكتاب الله عز وجل في التوراة بالزوا
والنقصان فلم يبق نقلهم اليوم حجة ولهذا لم يوجب الإيمان بالتوراة التي في أيديهم
بل التي أنزلت على موسى ولأن التواتر لم يوجد في التوراة فإنه لم يبق من اليهود
عدداً التواتر في زمن نخت نصر فأنهم أصحاب التوراة الخ أنه لما استولى على بني إسرائيل
فقطر حاليهم وسبي ذراريهم إلى أرض بابل وأحرق أسفار التوراة حتى لم يبق
فيهم من يحفظ التوراة وزعموا أن الله تعالى ألهم عزير التوراة بعد خلاصه من
أسر نخت نصر وقدرى أجبارهم أن عزيراً كتب ذلك في آخر عمره ودفعه
إلى تلميذه ليقرأ على بني إسرائيل فآخذوا التوراة من التلميذ ويقول الواحد
لا يثبت التواتر وزعم بعضهم أن التلميذ زاد فيها شيئاً ونقص فكيف يوثقوا
بهذا سبيله والدليل عليه أن نسخ التوراة ثلاث نسخ في أيدي القبايلة ونسخة
في أيدي السامرة ونسخة في أيدي النصارى والنسخ مختلفة في أعمار الدنيا وأهلها على النقصان
وفي التي في أيدي النصارى زيادة ألف وثلاثمائة سنة والوعد خروج المسيح وخروج
العيسى صاحب الجبل وارتفاع تحرير السبئ عند خروجهما فثبت أن ما نقلوه من
تأويل شريعة موسى وتحرير السبئ افترا على موسى عليه السلام وتأويل قوله
أنا خاتم النبيين إن صح عندنا أنه زوي أن الأمر على موسى شدة كثرة أشغال الناس
فسأل الله التخفيف على نفسه فبعث الله تعالى نبياً عليهم السلام في رواية
أربع مائة وفي رواية أربعة آلاف وموسى عليه السلام كان يرى جبريل عليه السلام
يلهم في الهوى إليهم فغلبه الغيرة فقصي الله تعالى على جميع الأنبياء الذين كانوا
في زمانه في ليلة واحدة فقال موسى أنا خاتم الأنبياء فتكون اللام للتعريف فينصر
إلى الأنبياء إلى الأنبياء الذين كانوا في زمانه وفرقة من اليهود وهم العيسويين الذين
يعترفون برسالة محمد عليه السلام بالعرب خاصة جواز النسخ عقلاً وسماً
وانظر بعض المسلمين مثل أبي مسلم عمرو بن بحر الأصبهاني النسخ في شريعة واحد
وانظر وقوعه في القرآن وأحجج بأنه تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين
ولا من خلفه والنسخ ابطالاً وقلنا لا نسلم بأن النسخ ابطالاً بل هو بيان وذكر صاحب

القوا له انه رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المختلة وله كتب كثيرة فلا
ادري كيف وقع هذا الخلاف منه وهذا الخلاف لا يتصور من صح منه عقلا اسلام كيف
وقد ثبت في القرآن النسخ مثل نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ
الوصية للوالدين ما به الموارث وغير ذلك مما لا يحصى فان لم يعثر فيه على ما
متعنا واستحق ان لا يتكلم معه ويغرض عنه ودليلنا على جواز النسخ بل وجوده
المستلزم لجوازه ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام
وقد ورد في التوراه ان الله تعالى امره بتزويج بنات بلبيه وكرا الاستمتاع بالحر
كان حلالا لا دم عليه السلام فان حوا كانت مخلوقة من ضلعة ثم اتسخت ذلك
بغيره من الشرايع وكرا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب
ثم اتسخت في التوراه والعمل بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى ثم اتسخت
بشريعة لا تقام على ان السبت مختص بغيره في النسخ في شريعة فانه جا
في السفر الاول من التوراه ان الله تعالى قال النوح عليه السلام عند خروجه
الفلك هكذا اني جعلت كل دابة حية ما كلالك ولذرتك واطلقت
ذلك كله لكم كنبات العشب ابداما خلا الدمر فلا تاكلوه ثم ان الله تعالى
حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان كما استشهد عليه السفر الثالث من
التوراه وهذا نسخ ظاهر وقال في السفر الرابع على عبد خلد مستسين يعرض
عليه العتق فان لم يقبل ثقب اذنه ويستخر ابدان قال في موضع اخر يستخر
خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وامثال ذلك كثيرة فان قيل ما روي من
حل نكاح الاخوات والاستمتاع بالجز في شريعة ادم فاحتمل انه كان مخصوصا
بذلك القوم للضرورة او موقفا غيا تمه فتمرد ذلك في شريعة من بعده لا
يكون نسخا بل رفعا لا باحة اصله قلنا قد ثبت بالتواتر ادم ولو يقبل
تخصيص ولا توقيت فوجب اجراءه على الاطلاق ولا يقلح فيه الاحتمال في
الذي ذكرتم لكونه غير ثابت عن دليل ومثله لا يخرج الدليل عن القطع قال الغزالي
لو صار الدليل قطعا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقول
من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما ورفع الاباحة اصلية نسخ عندنا لان

بشرعيته

الناس لم يتركوا سدي في زمان فالاباحة والحر لولتا في جميع الاشياء بالشرايع
في الاصل فكان رفعها رفع حكم شرعي فكان نسخا لا محالة **قوله**
ويحمله الى اخره محل النسخ حكم محتمل ان يكون مشروعا واحتمل ان لا يكون
مشروعا ادلول محتمل ان يكون مشروعا كالضرب لا يستمر علم بشرعيته
ضروره فلا يجري فيه النسخ ولول محتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله
تعالى وصفاته لا يستمر بشرعيته ضروره فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ
يا في استمرار وجوده ولو لم يتحقق بالحكم ما نيا في النسخ من توقيتا وبأيدي ثلث
نصا ودلاله بعد ان يكون محتملا للوجود والعدم في نفسه كما يقال حوت
عذ سنه او الحنث سنه فالتمني قبل مضي تلك المدة بداء وجهه وكرا اذا كان
الحكم موبدا قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال وفي بعض الحواشي
ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى تعتجوا في داركم ثلثه
ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية وكلامنا فيه ومثال
التابيد نصا قوله تعالى خالدين فيها ابدما وصف اهل الجنة بالاقامه وهي قبل الزوال
فلما اقترن بها الا بد صارت محال لا يقبل الزوال وقيل هذا من الاخبارات وكلامنا
في الاحكام ومثال التابيد لالة الشرايع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام
فانما موبده لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الالبسان نبي ولا نبي بعده
واعلم ان الاصوليين اختلفوا في جواز نسخ ما لحقه تابيدا وتوقيت قال بعض اصحابنا
وبعض اصحابنا الشافعي انه جائز وهو اختيار ابي اليسر وقال الجصاص والنسفي ابو
منصور والقاضي ابو زيد ونحو الاسلام وشمس الامم لا يجوز ولا خلا وان مثله قوله
الصوم واجب مستمرا ابدا لا يقبل النسخ لتأديته الى الكذب والتناقض اجماع القوم
الاول بان الخطاب اذا لفظ التابيد فغاياته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع
الازمان ولا يمنع ان يكون مع ذلك الخطاب موبدا لثبوت الحكم في بعض الزمان
كما في الالفاظ العامة ولان لفظ التابيد يستعمل للبالغة في العرف لا للدوام
فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع وتبين لمحقق النسخ ان المراد وقت
المبالغة لا الدوام واجمع الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد لا ينافي

كان

بعض

بودي التناقض والبداء وصاحب الشرع منزله عن ذلك وقوله لا يستعان
 يكون المخاطب مريداً لبعض الأزمان إلى آخره غير صحيح لأن ذلك إنما يصح
 إذا اتصل به قرينة بالكلام نطقية أو غير نطقية فإما إذا دخل الكلام عنهما كان
 دالاً على معناه الحقيقي قطعاً إذا الاحتمال بلا دليل لا يؤثر فيه كما بينا فإما
 ورود النسخ عليه من البداء ولا يجوز وقال الجمهور لا نسخ في الأخبار وقال البعض
 يجوز في الأخبار التي تكون في المستقبل لا في الماضي لأن الوجود الحقيقي في
 الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لأنه يمكن منعه بالثبوت واستدراكه عليه
 بظاهر قوله تعالى نحو الله ما يشاء ويثبت وقوله تعالى لا يدر أن لك فيما أن لا
 تجوع ولا تعري فإنه نسخ بقوله فبدلت لهما سوا ما هما والصحح القول الأول
 لما في النسخ فيه يلزم البداء والحمد بحوا قبل الأمور وأما قوله نحو الله ما يشاء
 قبل نسخ ما يستصوب نسخاً ويثبت ذلك ما يتركه غير منسوخ وقيل
 نحو من ديوان الحفظه ما ليس بحسنه ولا سيئه ويثبت غيره والكلام
 فيه واسع المجال وكذا قوله تعالى أن لا تجوع فيها ولا تعري من باب القيد
 والاطلاق لأن من باب النسخ **قوله** شرط التمكّن إلى آخره بشرط
 جواز النسخ عندنا التمكّن من عقد القلب دون التمكّن من الفعل وعند جمهور
 المعتزلة وبعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي وبعض الحنابلة التمكّن
 من الفعل بشرط والمراد به أن يفتي بعد ما وصل الأمر إلى المكلف زمان يسع
 فيه الفعل المأمور به وصورة المسئلة على وجهين أحدهما أن يرد الناسخ بعد
 التمكّن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما إذا قيل صوموا ثم قيل قبل
 الصبح لا تصوموا والثاني أن يرد بعد دخول وقت قبل انقضاء زمان يسع
 الواجب كما في قوله صوموا فشرع فيه فقيله قبل انقضاء لا يضر عدل في
 الميزان أحتج من شرط التمكّن من الفعل بأن العمل بالبدن هو المقصود من
 شرع الأحكام لأن الأتلا يتحقق به الاتريان الأمر والنهي بل لأن علي وجوب
 نفس الفعل لا على العزم والعقد فكان النسخ قبل التمكّن من الفعل مودياً إلى
 اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد فكان هذا النسخ من باب

نقول ولا نقول
 الكون غيرنا شيء دليل

من

فيها

يقتضون

غداً

البداء والغلط تعالى الله عن ذلك وأحتج من شرط التمكّن من عقد القلب بما روي
 أنه عليه السلام أن من أحسن صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الحسن وكان ذلك
 نسخاً قبل التمكّن من الفعل إلا أنه كان بعد عقد القلب عليه فدلّ وقوعه على الجواز
 فإن قبل الحديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج أصلاً ومن أقويهم ينكرون نسخ
 خمس صلوات بالحسن وقال ذلك شيء زاده القصاص وليس سلمنا ولكن لا نسلم
 أنه كان فرضاً بطريق العزم بل فوّض ذلك إلى إمامي الرسول ومشيئته فادّ الخار
 المحسنين بقرار الغرض قلنا الحديث مشهور بلفظه الأتمه بالقبول فلا وجه إلى إنكاره
 وأهل النقل يحاربون أصل المعراج ورووا فرض خمس صلوات ونسخها بخمس
 وذلك مذخور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث وقوله لم يكن فرضاً
 عزماً كلاماً فاسداً لأنه ثبت في الحديث أنه سأل الخفيف علياً أمته غير مره كان
 موسى كثره على ذلك وهذا دليل على أنه لم يكن مفوضاً إليه بل كان نسخاً
 على وجه التخفيف بعد الفرضية وأما قوله لم يربان العمل بالبدن هو المقصود أذ به
 يتحقق الأتلا فلا نسلم ذلك بل عقد القلب مقصود أيضاً ويتحقق به الأتلا لا
 نزعان الإيمان رأس الطاعات فيجوز أن يتبلى بقبول هذه العبادة ومقصود
 من ذلك أن يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده ثم ينهاه عن ذلك بعد
 حصول المقصود لا يري في المنشأ به لم يكن الأتلا إلا بعقد القلب واعتقاد
 حقيقته ولأن الفعل لا يصير قربة إلا بعزمه القلب والعزيمة قد يصير قربة
 بلا قول قال عليه السلام يه المومن خير من عمله والفعل في أحقال السقوط
 فوق العزيمة فالصلوة تسقط عن الحايص فعلاً لا اعتقاداً وأما إن كان كذلك
 جاز أن يكون عقد القلب مقصوداً دون الفعل وأما قوله لم يربان العمل بالبدن هو المقصود الحسن
 والقبح في شيء واحد غير صحيح لأن عين الحسن لا يثبت للمأمور به بالتمكّن من الفعل
 قبل وجوده لأن الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز
 النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز بعد التمكّن من الفعل قبل وجوده بالاجتماع
 ولا يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شيء واحد فجاز قبل التمكّن من الفعل
 أيضاً لوجود هذا المعنى **قوله** والقياس لا يصلح نسخاً أعلم أن النسخ بالكنا

الحسن

والسنة جائز بالاتفاق تاما بالقياس لا يجوز سوا كان جليلا وخفا خلا فالعصر
أصحاب الشافعي فانه يجوز النسخ به وقال ان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز
به جاز النسخ به ايضا ولكننا نقول ان الصحابة اجمعوا على ترك الراي بالكتاب
والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال علي لو كان الدين بالراي لكان باطل
الحقا ولي بالمسح من ظاهرة وكثيرا يترسول الله صلى الله عليه وسلم بمسح علي
ظاهر الخقدون باطنه ولا تله لا مجال للراي في معرفته انتهى وقت الحسن والنسخ بيان
انها به فلا يجوز النسخ بالقياس واما اعتباره بالتخصيص فنقوض بدليل العقل
والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص مما جاز دون النسخ وكيف يقساويان
وابطالهم والتخصيص بيان والنسخ رفع وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور عند
عيني ابن ابي من اصحابنا وبعض المعتزلة انه يجوز النسخ به لانه يوجب علم القبر كالنسخ
ولان المؤلفه قلوبهم سقط نصيبهم من الصدق بالاجماع المنعقد في زمانه
يكرهوا لكننا نقول لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا مجال للراي
في معرفته نهائية وقت الحسن والفتح في نفي عند الله تعالى ولان الاجماع لا ينعقد
علي خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع
بخلافهما لكان ذلك ناسخا علي نص اخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة وكذا
لا يتصور ان يكون الاجماع منسوخا لهما ايضا لا تخيئة ثبت بعد الرسول ولا يصح
حدوث كتاب او سنة بعده وكذا لا يصلح ناسخا لاجماع اخر ولا منسوخا به لا
الاجماع الثاني ان دل علي بطلان الاول لمجرد ذلك اذ الاجماع لا يكون بالخلو وان
دل علي انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لمجرد ذلك
الابدل بشرعي منجد ووقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة او دليل كان موافقا
ولكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكذا ذلك بالادلة استحال حدوث كتاب
او سنة بعد النبي عليه السلام ولعدم جواز اخفا الدليل لا يستلزمه اجماعهم علي
الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر واما
عسكهم بسقوط نصيب المؤلفه قلوبهم فضعيف لان ذلك لم ينعكس بالاجماع
بل هو من قبيل انتما الحكم بانتماعه وقيل نسخ حديث رولة عمر و اجمعوا على

عن قولهم انه يجوز النسخ العقل اعلم انه يجوز نسخ الكتاب والكتاب
والسنة بالسنة اذ كانت الثانية قبل الاولى في القوة بلا خلاف اما نسخ السنة
بالكتاب والكتاب بالسنة التواتر على جواز اختلافه فقال جمهور الفقهاء
والمعتزلة والمحققون من اصحاب الشافعي انه يجوز وقال الشافعي لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مدعي كثر اهله والشافعية في نسخ السنة
بالكتاب قولان للمهرهما انه لا يجوز كذا ذكر الشافعية في القواعد وهذا
معني قول الشافعي خلافا للشافعي في المختلف استدلوا في عدم جواز نسخ الكتاب
بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من امرا ونفساهنا نأتي بخير منها او مثلها فانه يدل
علي ان الاية لا تنسخ الا بابه اخرى لان قوله ناتي بخير منها او مثلها يقيد له
بآتي بها هو وخير من جنسه كقولك لا اخذ منك درهما الا اتيك بخير منه
يقيد له بآتي به هو خير منه والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله لان الكتاب
معجز والسنة غير معجزة والكتاب غير مخلوق والسنة مخلوقة ولان الاية بالخبر
والمثل هو الله تعالى وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب ايضا ويقول تعالى
فلا ياتك من لسان ابدله من تلقا نفسي ان اتبع الي ما يوحى الي اخبر ان الرسول ليس
له ولا به التبديل انه متبع لما وحي اليه لا يبدله والتبدل لما طاقه يتنازل بتدليل
اللفظ والمعني فينتقي الامران جميعا ويقول عليه السلام اذا روي لكم عن النبي
ما عرضوه علي كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فرددوه والناس
جماعة فوجبه ردة وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمثل فلو نسخنا السنة به لم يخرجنا عن كونها
بيانا لانها هي ما وبان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول
عن شبهة الطعن لان زعموا لما عرفت انه خالف ربه او كذب ربه فيما قال فيجب
سد هذا الباب بان جعل كل واحد مبينا للآخر لا ناسخا واسم حج الجمهور بان النبي
عليه السلام كان يتوجه الي الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر
الي المدينة كان يتوجه الي بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك
بالتوجه الي الكعبة فان كان التوجه الي الكعبة في مكة تابا بالكتاب فقد

نسخ بالسنة الموجهة للتوجه الي بيت المقدس فان ثابت بالسنة لا يثبت
في القرآن فيكون دليل على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك
في ان التوجه الي بيت المقدس ثابت بالسنة قد نسخ الكتاب وهو قوله تعالى فور
وجه كالاية كدليل على جواز نسخها بالكتاب وان نسخ احدهما بالآخر لم
يمنع عقلا ولم يرد منه منع سيما فوجها القول بالجواز لان النسخ في الحديث
بيان منه الحكم كما بان اذ ثبت حكم الكتاب لم يمنع ان يثبت نسخ رسول الله صلى
الله عليه وسلم مدة بقاؤه نوحى غير منقول عن الرضا عليه السلام من قوله
لم يمنع ان يبين محمد الكتاب بجارته لم يمنع ان يبين منه الحكم المطلق بجارته
وكذا اذا ثبت حكم بالسنة لم يمنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعله
ببذل المصلحة كما لم يمنع ان يبينها رسول الله بنفسه لان الثابت على لسان
الرسول بجارته هو الثابت من الله تعالى وثبت ان ذلك ليس بمنع عقلا ولم يرد
السمع بعد جوازه ايضا لان ما تولى من الايات لا يدل على جوازه واما فساده
بالاية ففاسد لان المراد بالخبرية هو الخبرية فيما يرجع الي مراقي العباد ومصالحهم
وكن بالماثل للخبرية والمماثلة في النظر وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس ببدل
من عند نفسه بل نوحى من الله تعالى الا انه غير منقول وكذا المراد من قوله لتبين
لتبلغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا واما الجواب عن الحديث فقال
شمس لا يبه قبل هذا الحديث لا يصح لانه بعينه مخالف للكتاب لان في الكا
فرضية اتباعه مطلقا وفي الحديث فرضية اتباعه مقيدا ولين ثبت فالمراد اخبارا لا
لا المسموع منه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله اذا زوي الحكم
عني لم يقل اذا سمعتموني ونحن نقول ان خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب لانه
لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان المراد من قوله ما خالف قوله
عند التعارض اذا جملنا تاريخ ونحن نقول محكما وانما الكلام فيما اذا عرف الناس
بينهما واما قوله ان فيه صانعا عن شبهة الطعن ففاسد لان النسخ لو امتنع لثبت
هذا الطعن ينبغي ان لا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان
الطاعين ان يقول انه يتاقتض في كلامه وينقل من الله كلاما متناقضا لم يرد

فيه

ذلك بهذا الطعن فكرا ما نحن فيه وهذا لانه علمنا بالمعجزات صدق رسول الله صلى
الله عليه وسلم قوله وان لم يبلغ والجميع من عند الله فلم يبق للطعن مجال ثم قال
نسخ الكتاب بالكتاب ايان السامع بايان القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله
عليه السلام كنت في بيتكم عن زياره القبور الا فزوروها وعن الحزم الا صاحب ان
تفسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوا ما بدا لكم والنبير في الدنيا والجنم والمزفت
والنقى فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ
التوجه الي بيت المقدس كما ذكرنا ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة
رضي الله عنها ما قبض رسول الله حتى اناح الله له ما شامس النساء فان ثبت هذا الخبر
كان هذا نسخا قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد هذا قيدا لا لفاضي ابوزيد
لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص **ول**
وللنسخ انواع المنسوخ اربعة اقسام نسخ الحكم والتلاوة جميعا ونسخ الحكم
دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ
قرضه يوم عاشوراء اما الاول فممثل ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول بالانسيا
علي ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن انه عليه السلام
او في قرانا فلسيه فلم يبق منه شيء واما الثاني والثالث فصحيحان عند جمهور الفقهاء
والمكلمين وانكر بعض المعتزلة جوازهما وقال ان المقصود من النص حكمه المتعلق
بعنايه اذ لا يتصل به والنص وسيلة اليه فلا يبقى النص بدون حكمه ليسقوط
اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود واجبة الجمهور في القسمين بالمقرون لان الايد
باللسان للزناة وامساح الزواني في البيوت والاعتذار بالحوال المتوفى عنها زوجها
وتقلد الصدقة على غوي الرسول ومساكنة الكفار احكاما ليست مع بقاء التلاوة
الايات الموجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراء
المشهوره مثل قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراه ابن عباس فافطر
نعه من ايام اخر ومثل رواية عمر رضي الله عنهما الشيخ والشيخ اذا زنيا فاحرقها
البته نكالا من الله نسختا تلاوتهما في حيوة النبي بصر والقلوب عن حفظها الاقلوب
هو لا وبالمعقول وهو ان للنظر حكمين حكم يتعلق بنفس مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما

نسخ

الكتاب وهو

وعكسه

الانسان

مؤثرات

القرآن

النظم

وحكم يتعلق بالمعنى وهو ما ترتب عليه من الوجوب والحرمه ونحوهما وكل واحد
 منهما مقصود بنفسه الا يري ان في القرآن متشابهما ولم يثبت به من الاحكام الا
 ما يتعلق من جوار الصلوة والاعجاز واذا كان كذلك جاز ان يكونا جملتها مطلقا
 دون الاخر واما القسمة الرابع وهو نسخ الوصف مثل الزيادة على النص الثقل العظمى
 علي ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة كزيادة وجوب الصوم بعد
 وجوب الصلاة لا يكون نسخا واختلفوا في غير هذه الزيادة اذ اوردت متأخرة عن
 المزيدي عليه كزيادة وصفا لايمان في رقبه الكفارة وزيادة التعريف علي الجمل
 في حد الزنا بعد اتفاقهم علي ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للزيد عليه
 لا يكون نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنة للجمل فقال اكثر مشايخنا
 انها تكون نسخا معني وان كان بياننا بصورة وقال اكثر اصحاب الشافعي وبعض
 المعتزلة وبعض المتكلمين انها لا تكون نسخا واثرا لخلاف يظهر في جوار الزيادة
 علي الكتاب والخبر المتواتر المشهور بخبر الواحد والقياس فخذنا لا يجوز لكونها
 نسخا وعندنا يجوز لكونها بياننا فتمسكوا بان حقيقته النسخ رفع الحكم والزيادة
 تقرير للحكم وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع الا يري ان شرط الايمان في
 الرقبه لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاعتناق في الكفارة والحاق النفي بالجمل لا
 يخرج الجمل من ان يكون واجبا فيكون ضم التعريف ضم حكم الي حكم وذلك ليس
 بنسخ واجتج من جعل الزيادة نسخا معني بان النسخ بيان انتما حكم بابتدأ حكم
 اخر وهو موجود في الزيادة فيكون نسخا وبيان انه ان الاملاق معني مقصود من الكلام
 وله حكم معلوم وهو الخروج عن العمد بالاثبات بما ينطلق عليه اسم الرقبه والقبيل
 معني اخر مقصود من الكلام علي مضاده المعني الاول لان التقييد بآيات التقييد والاملاق
 رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العمد بالاثبات المقتل لا غير وكانت الزيادة
 نسخا معني وقوله حتي ابدنا الزيادة الي اخره ينتج هذا الخلاف اي ولا جمل ذلك اني
 علما وانا هو زيادة النفي جدا في زنا البكر وهو تغريب عام علي الجمل التابته بقوله تعالى
 الزانية والزاني الآية بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
 وتغريب عام وعند الشافعي يجوز زيادة النفي علي الجمل لانه بيان وزيادة صفه الاما

فيكون نسخا لم يرد
 الاخر

في رقبه كفاره البعير والظهار والقياس علي كفاره القتل كما قال الشافعي لان
 الزيادة نسخ وبالقيا لا يجوز النسخ وجه قياس الشافعي ان الايمان بشرط في كفاره
 القتل بقوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ الآية فليست شرط في سائر الكفارات لانها جلت
 واحدا وانما نقول لا يصح هذا القياس لاستلزامه الزيادة علي النفي لانه الرقبه في
 قوله تعالى فمحرر رقبه في كفاره الظهار والبعير مطلقه وبالقيا لا يجوز نسخ الاملاق
 في افعال النبي صلى الله عليه وسلم قوله افعال النبي الي اخره
فصل في افعال النبي ههنا ما يقع عن فصلان ما وقع لا عن قصد متنا
 اعلم ان المراد من افعال النبي ههنا ما يقع عن فصلان ما وقع لا عن قصد متنا
 يحصل في حاله النور والاعمال والسهو ولا يصلح للاقتداء ثم الفعل الواقع منه
 عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه
 وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الي عينها ولكن وجد القصد
 الي اصل الفعل كمن زل عن الطريق فانه وجد القصد الي المشي لا الي الوقوع خلا
 المعصية فانما اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل وان كان الشرع
 اطلق اسم المعصية علي الزلة مجازا فالانبياء معصومون عن المعاصي وان لم
 يعصوا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصوا عن الصغائر
 في عصية الانبياء وليس معني الزلة انهم زلوا عن الحق الي الباطل وعن الطاعة
 الي المعصية ولكن معناها الزل عن الافضل الي الفاضل والاصوب الي الصواب
 وكانوا يعانئون به لجلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى والزلة لا تخلو عن
 بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين ذكر القبطي فقوله
 قال هذا من عمل الشيطان اي ههنا عصي حتي ضرته فاضافه اليه تسديدا او من الله
 تعالى كما قال وعصي آدم ربه واذا كان البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها لا تصلح
 للاقتداء فلم يكن مما نحن بصدده فلم يدا قال سوي الزلة وقد يكون بيان الجمل الكتاب
 وهو تابع للمبين في اي صفة كان المبين وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب
 الطهارة والتجديد واباحه الزيادة علي الازبع في النكاح واباحه صغي المغنم وخمس
 الخمس وهو مما لا يصلح للاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان غلست صفة ذلك
 الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور علي انه يقتدي به في ابقاعه علي تلك الصفة حتي

او كذا النص بذكر السلام الزيد

ما ذكره ان كان ما ذكره من الزيادة

يقوم دليل الخصوص وقال الكرخي والاشعريه وبعض المعتزله اصحاب الشافعي
انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل الخصوص على مشاركته غيره اياه فيه
فان لم يعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعوله يدل على الاباحه
بالاجماع كرا ذكره ابو اليسر وان كان من جملة القور فاختلف فيه قال بعضهم
بحر الوقف حتى يقوم دليل ينسب الوصف ثلثا الشريك وهو مذهب عامه الاشعريه
وبعض اصحاب الشافعي وقال مالك وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة
المعتزله يلزمنا الاتباع فيه وتكون واجبه في حقه وفي حقنا وقال الكرخي يفيد
الاباحه في حقه لا الوجوب والتدليل لا يدل ثمر لا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل
ايضا وقال الخصاص ان علمه صفة ذلك الفعل في حقه يقتضي به كما هو مذهب
الجمهور والآية تقتل فيه الاباحه في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوص
وهو مختار القاضي ابي زيد وشمس الایمه ومخرا الاسلام والمصنف تفسيرا للآية
بان فعله محتمل وجوها من التدبیر والوجوب والاباحه فقبل معرفته لا يمكن الاتباع
لان متابعه الغير اتيان فعله على الوجه الذي فعله فلا يمكن المتابعة قبل معرفه
صفته لاحتمال الاباحه في حقه لا في حقنا قال شمس الایمه وهذا الكلام غلط التامل
بالكلية ان هذا القايل ان كان يمنع الایمه من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلزمهم
علي ذلك فقد ثبتت صفة الخطر في الاتباع وان كان لا ينعمهم ولا يلومهم على ذلك فقد ثبتت
صفه الاباحه فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق واحتمل من فان يوجب الاتباع بقوله
تعالی اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالی واتبعوه الآية وقوله ان كنتم تحبون
الله الآية فان هذه النصوص توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل
واحتمل الكرخي بان الاباحه هي الثابتة بيقين فوجب اثباتها دون غيرها الا بدليل وما
ثبتت الاباحه في حقه لم يخرزنا بعتد الا بدليل لاحتمال اختصاصه به وجه القول
المختار ان الاتباع هو الاصل في حق الرسول بقوله تعالی لقد كان لكم في رسول الله
حسنه فهذا تنصيص على جواز التاكي به في افعاله الا برى انه نص على تخصيصه فيما كان
مخصوصا به بقوله خالصا لك وهو النكاح بغير مهر ثم الشيخ قسرا فعاله الفصل به
على اربعة اقسام متبايعا الفخر الاسلام وشمس الایمه وقسمها القاضي ابو زيد

فيه

فيه

الاصول بين اليقين اقسام واجبه مستحبه وسباح واراها الواجب المفروض وهو
اقرب اليها والواجب الاصل في سببها انما هو الاصل في سببها انما هو الاصل في سببها
ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل على ما قلناه في حقه لا يمكن ان تكون على ان
لم يرد تفسيره في العالم بالشيء الناجح في حقها الواجب الاصل في قولنا
والوحي نوعان الى اخره اعلم انه لو لا حمل بعض الناس من الناس انما هو ان لا يولي
هذا الحق من هذا التفسير لانه عليه السلام هو المنفرد بالحق الذي لا يحيط به
الا الله عز وجل وفي التفسير نوع احاط به وفيه ايضا نسبة الخلق في جميع الصور
اليه عليه السلام وفيه سر اذ كان الاول تركه لكن لم يمتنع الجاهل ان قال
كيف سبغ له الاجتهاد مع قوله اليها يوجب علم اليقين وهو الوحي محتمل على
هذا التفسير وقد استشهدوا بالوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثه اقسام
ما ثبت لسان الملك فوقع في سبغه بعلمه اي وقع في سبغ النبي عليه السلام
وهو المزار يقول تعالی قل انزل من ربي الحق والحق والحق ما ثبتت عنده
بإشاره الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي بقوله ان روح القدس نفثت في
روعي اياي اوقع في قلبي ان نفسا ان توتت تشنكها لذ فيما فاتقوا الله واجتولوا
في الطلبة الثالث ما يتلوه بقلبه بلا ضمير بالها من الله تعالی ان اراه بنور من
عنده كما قال تعالی انصت لربك انما الله واقعا الوحي بالباطن فما ينال
باجتهاده وتامله في الاحكام المنصوصه بحمل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا
بالخفا باعتبار المال وان تفرغ عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق
حقيقه كما اذا ثبت الوحي ابتداء قولنا فاني بعضهم الى اخره اختلف في حوار
الاجتهاد للنبي عليه السلام وفي كونه متعبدا به فيما يروى اليه من الاحكام
فاني بعضهم وهم الاشعريه واكثر المعتزله والمتكلمين ان يكون الاجتهاد
حظه عليه السلام في احكام الشرع وقال بعضهم وهو عامه الاصوليين ان
له العمل في احكام الشرع بالراي وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب
مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بان عليه السلام كان
متعبدا بانظار الوحي في حادته ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار

الكتاب او رواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب ودين ما ثبت في القرآن
او السنة وذهبوا اكثر من ثمان مائة منهم الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد
الابيه وفخر الاسلام وعامة المناخين الي ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان
شريعة من قبلنا او بيان الرسول يلزمنا الجمل به على انه شريعة نبينا ما لم
يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب وبقيهم المسلمين من كتبهم فانه لا
يجب اتباعه ما لم يحرفوا الكتاب فلا يعتبر نقلهم ولا قول من اسلم منهم فيه
لاننا نعلم انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب ونقل جماعتهم وذلك لا يكون لما قلنا
واحتج من قال باختصاص كل شريعة بغيرها بقوله تعالى لكل جعلنا منكم
شريعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون لكل نبي شريعة مختصة وبان بحث
الرسول ليس الا لبيان ما للناس حاجة اليه واد المرئ جعل شريعة رسول
منتهية بسعة رسول اخر ولم يات الثاني بشرع مستانفرد بكن للناس بالبيان
عند بحث الثاني حاجة فلم يكن في بحثه فائدة والله تعالى لم يرسل رسولا بغير
فيلت ان الاختصاص هو الاصل واحتج الفريق الثالث انه عليه السلام كان اصلا
في الشرايع بدليل ان اخذ الميثاق في قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما نبيكم
من كتاب وحكمة ثم جاحكم رسول صدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم
بمنزلة من بعث اخر في وجوب اتباعه وبما اظهره شرفه بينا عليه السلام بانفلا
نبي بعده فكان الكلام ممن تقدموا وناخر في حكم الميثاق واد كان كذلك لا
يستقيم ان يكون معجدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من
امة تقدم وهذا نقص درجته ولا يستجيب ذلك من اهل الملل الا يري ان النبي عليه
السلام لما راي صحيفة من التوراه في يد عمر قال له ائتوا كون عبادكم كعبي
والنصارى والله لو كان موسي حيا لما وسعه الا اتباعي ولان الرسول سفير بين الله
وبين عباده ليبيّن صالح داريهم فلو لمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسولا
من قبلنا سفيرا بينه وبين امته لا رسول الله وهذا فاسد ولا حجة لهم في قوله تعالى
لكل جعلنا منكم شريعة ومنهاجا لانه يدل على نسخ الاولي في الجاهلية ولا يدل
على انتساخها بالكلية مما بقي منها غير منسوخ بصير شريعة للمناخر والدليل

تعتبر الاشياء

حجة

من

السلام لما راي صحيفة من التوراه في يد عمر قال له ائتوا كون عبادكم كعبي

على ان المذهب ما ذكرنا انه احتج محمد في جوار القسم بطريق المداينة بقوله تعالى
لها شريعة واكثر شريعة يوم معلوم واحتج ابو يوسف في جريان القصاص بغير الذكر والاني
بقوله تعالى وكنتم على غير دين لما ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قوله
وتقليد الصحابي في الاحتج تقليد عبارته عن اتباع الغير فيما يقول ولا يفعل معتقدا للحقيقة
فيه من غير ما دل في الدليل كانه جعل قوله فلاده في عنقه ثم لا خلا فان مذهب الصحابي
امامان او حكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على الناس
ومن بعدهم فقال البرزعي والرازي وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب
يترك عمل به القياس وهو مختار فخر الاسلام والمناخين والمصنف وهو مذهب
ما ذكر واحد من جنس في احد الروايتين عنه والشافعي في قوله القديس وقال الكرخي
وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي
ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجدل لا يقلدنا احد منهم وان كان فيها لا بدرك
بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده وان كان لا يوجه
احتج القائلون بعد الجواز بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالراي واحكام الخلفاء في
اجتهادهم ثابت كونه غير معصومين عن الخطا كسائر المجتهدين الا يري
انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم فتواه الي فتوى غيره وكانوا
لا يدعون الناس الي اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطا لما جاز لهم ذلك وقد قال
ابن مسعود ان اخلاط عني ومن الشيطان واد كان قول الصحابي محتملا للخطا
لم يخرج مجتهدا اخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم ثم الشافعي لم يفرق
بين ما لا يدرك بالقياس وبين غيره لانه يجوز انما افني فيما لا يدرك بالقياس بخبر
لقد دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون لا يلزم غيره كالا جتهاد
ولما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد اخر وقرابو الحسن ومن
تابعه بينهما فبقول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين حجة السماع ادلائن
في المجازفة والكذب لان الذين نقلهم ثابت واحتج القائلون بوجوب التقليد
بالنسخ وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوه هم باحسان ملح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحقوا

يقول

الملاح علي اتباعهم باحسان من حيث الرجوع اليه بعد رجوع الي الكبار
 والسنة لان في ذلك استحقاق للملاح بالكبار والسنة لا باتباع الصحابة وذلك
 انما يكون في قول لم يظهر من بعضهم خلافا لما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون
 موضع استحقاق للملاح فانه ان كان يستحق الملاح باتباع البعض يستحق الذم بترك
 اتباع البعض فوقع التعارض فكان النقص دليل على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم
 اختلاف وكذا في الميزان وبالمعقول وهو من وجهين احدهما ان احتمال السماع في
 في الصحابي ثابت بدلائل الظاهر والغالب من حاله انه يفتي بالخبر وما يفتي بالرأي عند الضرورة
 وتشاور القريب الاحتمال ان يكون عندهم خبر فاداهم بخبر فاداهم بخبر فاداهم بخبر
 من عاينهم انهم كانوا يسكنون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر بول
 فتاوه وادانته احتمال السماع في قوله بل هو الاصل ان مقدما على الرأي فكان
 نقد بقوله من هذا الوجه كتفقه خبر الواحد على القياس والثاني ان قوله ان كان
 صادرا عن الرأي فرائيه اقوي من رأي غيره فلهذا لا يفتي بشاهد واحد بل يفتي بالرسول عليه السلام
 في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير
 باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث ضبط معاينهم ليس
 ذلك لخبرهم فمعه المعاني يترجح لا يترجح اعلى رأي غيرهم فوجب تقليدهم وما ذكرنا
 خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن
 ليسنا للدليل المحتمل على غلط واحد فان خبر الواحد مع احتمال مقدم على
 القياس وكذا اذا تعارض القياسان ولا حلهما نوع ترجيح وجب الاختيار للملاح
 فكذلك قول الصحابي لكونه اقرب الي الصواب **قوله** وقد اتفقوا على اصحابنا
 اراد باصحابنا باحنيفه واما يوسف ومحمد او من تابعهم فانه قالوا بالتقليد
 فيما لا يدرك بالقياس مثل المقدار كقوله قد الحبيض ثلاثة ايام واخذوا يقول
 عمر وعليه وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص وانس وكفاسا شرابا باع
 باقل مما باع منه قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي حوازه كما قاله الشافعي
 رحمه الله لان الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع كالباع من غيره
 عملا بقول عائشة رضي الله عنها وهو ما روون امرؤ بنس ان امرأة حان الي عائشة

والتشاور

لو باع بالعملة بالنسيئة اشترى
 قبل انقضاء هذه النسيئة
 بطلت

رضي الله عنها وقالت اني بعثت من زيد بن ارقم خادما بشان ما به درهم الي العلماء
 فاحتاج الي ثمنه فاشترته منه قبل محله للاجل يستمايه فقالت عائشة بليستما
 بشرته واشترته بالخي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وجهه مع رسول الله
 عليه السلام ان لم يلب فانها زيدا معتذرا فقلت قوله تعالى فمن جاءه موعظه من
 ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس لما كان مخالفا لقولها نعتي جنة السماء
 بدليل انما جعلت جزأيا بشرته هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزأه الجرام
 لا تعرفنا الرأي وكذا اعتذار زيد بدليل على ذلك ايضا فان بعضهم يخالف بعضا
 في المحتمل ان وما كان يعتذر الي صاحبه **قوله** واختلف علم في غيره اي
 اختلف علماء اصحابنا فيما يدرك بالقياس في تقليد الصحابة يعني لم يستقر مذاهبهم
 في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد لا علم قدر
 راس المال التسمية مقداره ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا
 لان الاشارة اليه في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع
 فكذلك بالاشارة فحتملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافة وابو حنيفة حجه
 بشرط الاعلام لجواز السلم فيما ذكرنا وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر وقال ابو
 يوسف ومحمد في الاجير المشترك كالصباغ والفصارة انه ضامن لما ضاع
 في يده اذا كان الهلاك بسبب يدك الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها
 فانما اذا لم يكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والجرم الغالب والعارة العا
 فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان
 يضمن الخياط صبائه لا موار الناس وخالف ابو حنيفة المروي عن علي فقال
 انه امين فلا يضمن شيئا كاجير الخيل والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان
 جبر وضمن شرط لا ثالث لهما وضمن الجبر تجب بالتعدي وضمن الشرط تجب
 بالعقد ولم يوجد عقد موجب للضمان ولم يوجد التعدي ايضا لان قطع يد
 المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية ببقية العين امانة في يده كالوديعة
 فلا يضمن بالهلاك وهذا معنى قول الشيخ كما في اعلام راس المال والاجير للمشتري
قوله وهذا الاختلاف الجاخره اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي هذا

به فان القياس

اي

اي لا يضمن

قوله

قوله

قوله

بيان محل النزاع ذكر في الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة
 لم تحتل الا شتمت فيها بين الصحابة بان كانت مما لا يقع فيها البلوى والحاجة للكل
 ولم تكن من باب ما شتمت عادة ثم لم ينقل هذا القول في التابعين ولم يورد عن غيره
 من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من حقها الاستشهاد بالاحالة
 ولا تحتل الحقا بان كانت الحاجة والبلوى تعمر العامة واشتمت مثلها فيما بين
 الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فهذا اجماع بحسب العملي واما اذا اختلفوا في شيء
 فالخولا بعزوا فادبهم حتى لا يجوز لاحيد ان يقول قولاً خارجاً عن اقاويلهم وقيل
 صورته المسئلة فيما اذا ورد قول عن صحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره
 تسليم ولا انكار ولو ورد فيهما لا يدرك بالقياس كان حجه بلا خلاف بين الصحابة
 ولو نقل عن غيره تسليم كان اجماعاً فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره انكار كان
 ذلك اختلافاً منهم في ذلك الحكم بالراي وذلك بوجوب الترجيح او العمل بالما
 شاع عند تعذر الترجيح وعدم احداث قول آخر لا ينهم اذا اختلفوا على قولين
 او قولاً فقد اجمعوا على الحصار الا قول فيما قالوا ضرورة بعد اجماعهم على الحقا
 وخروج الحق عن اقولهم فيكون مردوداً ولا يسقط بعض الا قول ببعضها
 ولا يطلب فيها تاريخ المحل الاخرنا نسخاً للمنفرد لا ينهم ما اختلفوا ولم يوافقوا
 بالسماع من النبي نعتي وجه الاجتهاد فحل محل القياس ولا نسخ في القياس
 بل بحسب الترجيح ان امكن والاعمال المجتهد بآبئها شاملاً بنبهاده فليبه قول
 واما التابعي الي اخره اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجه الفتوى في زمن الصحابة
 ولم يوافقهم في الراي كان مثل سابريه الفتوى لا يصح نقله وان كان من
 بظهور فتواه في زمن الصحابة كالحسين وسعيد بن المسيب والشعبي وشرح
 والفتحي ومسروق وعلمته فعن اي حقيقته روايتان احدهما انه قال لا اقله
 هم رجال ونحن رجال وهو الظاهر من المذهب والثانية وهو رواية النوادر انما
 زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فقلدهم لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا
 له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقد صح ان علياً حكاه في شرح في ذكره
 وقال في درجته عرفها مع هذا اليهودي فقال شرح لليهودي ما تقول قال الذي

فيه

والفتحي

قال في ذكره

في يد في طلب شاهد من علي قد عا فتشوا له ودعا الحسن بن علي فشهد
 به فقال شرح اما شهادة مولاك فقد اخرجها اليك واما شهادة ابك فلا اخرجها لك
 وكان من راي علي حواء شهادة الا بولا به فسلوا الدرع الي اليهودي فقال لليهودي
 امير المؤمنين شقي حتى الي قاضيه فتضي عليه فوضي به صدقتا لقان الدرعا
 لم اشكر اليهودي فقال علي هذا الدرع وهذا الثوب لك فكان معه حتى قيل بول
 وكان ابن مالك اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولا الحسن البصري
 لانه كان ولا حادثة او مسلمة زوجة النبي عليه السلام وخالف مسروق ان
 عاصري التذرع في الدعا وجب مسروق فيه شهادة بعد اوجب ابن عباس
 ما به من الابل جمع الي قول مسروق قد شرح والحسن ومسروق من التابعين
 رجة الظاهر ان قول الصحابة انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابع
 في الراي بتركة صحة النبي وشاهد ثمر احوال التزويد ذلك مفقود في حق
 التابعي وان زاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكرنا من الاستدلال غاية
 ذلك ان الصحابة سلموا اليهم الاجتهاد ولكن المعاني التي هي عليها وجوب
 التقليد ارجوا مفعولة في حقيهم اصلاً فلا يجوز تقليد من خالف في ادب القاضي
 لا سدر الشهيد وذكر شمس الائمة لا خلا فان قول التابعي ليس بحجة على
 وجه يترك به القياس فقد روي عن اي حقيقته انه كان في فتوى بخلاف رايه
 واما الخلا في ان قوله هل يحد به في اجماع الصحابة حتى لا يترجم اجماعهم
 مع خلافه فعندنا بخدي وعند الشافعي لا بخدي فكان شمس الائمة
 لم يحدروا به النوادر ونحو الاسلام اعتبرها واثبت الخلاف وتابعه المصنف
 فذلك وجعل رواية النوادر هو الاصح ووجهه ان التابعي لما زاحم الصحابة
 في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف مثله راي الصحابة فمخوز تقليده
 مما في الصحابة والله اعلم بان **الاجماع الاجماع** في اللغة
 العز ويقال اجمع على المسير اي عزم والاتفاق ايصالاً يقال اجمعوا على كذا اي
 اتفقوا وفي الشريعة اتفاق خلق عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم
 وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العامة ومخالفتهم

في قوله

في قوله

فيه أصلاً فاما ما اعتدوا به من الاحتجاج فيه الى الراي وشروط اجتماع الخلق والاجماع
عنده هو الاتفاق في عصر علي امير من جميع من وافق من هذه الامة في الاجتماع
فلم يجد عند علماء المسلمين عند بعض المعتزلة والخوارج واختاروا الروافضيين
نحو احتجاجنا بوقوعه مستحيلاً لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع ضربهم
وتبايعهم بل هو لا يبرهان اهل الشار ولا يجوز ان هذا العلم بالمنشور والمغرب
فما من ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فاعلم ان معرفته اقاويلهم مستعذر وهذا
ما سئلنا الاجماع لما كان مقتضياً في الاخبار والمستفيضه أي المتفق بوجه يكون
مستوراً في الاحكام ايضاً لانه كما يوجد سبب يلزم الى اجماعهم في الاخبار
يوجد سبب ايضاً يدعو الى اجماعهم باعتماد الاحكام والامور انما يجمع عن
النقل عاده اذ لم يكونوا مجمعين فاما اذا عانوا احد الكفلا فمستحيل العائد
بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فبقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا
الله وكونوا المصادقين الله تعالى هو الكون مع الصادقين والمراد من الصادق
الصادق في كل الامور ولو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامور
علا الحصر الخصم من لان كل واحد من الصادق في بعض الامور ثلث اجزائ
لا يجوز ان يكون هذا امراً بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبني في هذه الامة
فيلزم منه الاجمال والعطيل ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور الذي يجب متابعه
اقتراحه الامه او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم
القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا معرفة اعيانهم وقد علموا بالضرورة اننا لا نعرف
واحدنا قطع فيه من الصادق فمن ثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع
الامة وذلك يدل على ان الاجماع محمد كذا في الميزان واما السنة شارحاً عن النبي
عليه السلام انه قال لا تجمع امني على الضلالة وقال عليه السلام لم يكن الله ليجمع
امني على ضلاله ولا علي خطيئة وقال عليه السلام ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله
حسنين غيرهما من الاحاديث التي كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين
ومن بعدهم متفقاً عليها في اثبات الاجماع واما المعقول فما ذكر في الميزان انه
ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى يوم

الشيعة في الاحتجاج
الاحتجاج في الاحتجاج
الاحتجاج في الاحتجاج

مع

ان

القبائل ثم في وقت واحد ثم في الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
ولا يمكن اجماعهم في الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
في بعض الاشياء فلا يكون شريعتهم على اداية في الاحتجاج في الاحتجاج
وذلك مما لا يجوز في الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
اذ لا يمكن اجماعهم في الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
الشريعة لا يمكن ان تكون الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
وعلى الجملة لا يخرج الحق عن اقرار اهل الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
اقول اهل الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
بالدليلين انما هما الذين يريدون شريعة النبي عليه السلام في الاحتجاج والاحتجاج
شريعة في الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
يعرف بالامور في الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
وهو ما يقوم به الاجماع والاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
متوقفاً عليه بغير ضرورة من اهل هذه الامة والاثبات به وسبب هو المعنى الذي
اليه وهو المسمى بمسئد الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
في باب الاحتجاج وخصه وهو ما جعل الاحتجاج بالضرورة قائماً بالضرورة والنكاح
بما يوجب الاتفاق بينهما وشروط في الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
على وجه يكون له موجد من الخاص والعرف في الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
الى معرفة عموم البلوى في الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
يشارك فيه جميع علماء العصر في الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
محرمه نكاح المرأة على غيبها او غير ابيض الصداقات وما يجب في الزرع والنار
واشياء ذلك كذا في الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج في الاحتجاج
النكاح والشرع ذلك بين اهل عصره ومضي هذه التامل ولو لم يظهر له مخالف
عائد الى اجماعاً منطوقاً به عند ائمتنا ويسي ذلك اجماعاً سكتوا
ودعوا صاحب الميزان ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد
والانكار في غير حاله التيقن بعد مضي مدة التامل لان ترك التكفير في حالة

اخبار

القول

وحكم



الله تعالى وعترتي خصلتمسك بهما وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل ذلك
عن مالك رحمه الله لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي حثتها كما تنفي الكبر حثها الخ
والخطا من الحث فكان منفي عنهم وادان منفي عنهم الخطا وحيث منابعتهم صر
ولان للمدينة دار هجرة وموضع قبر النبي ومهبط الوحي ومجتمع الصحابة ويستقر
الاسلام وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج عن احوال العلماء والصحيح
عندنا ان اهليه الاجماع تثبت بصفه العدالة والاجتهاد لما ذكر ان الحج التي تدار
علي جميعه الاجماع لا تختص بزمان ولا مكان ولا يقوم بذلك علي استمرارية العدالة
والاجتهاد كما ذكرنا قوله وانقراض العصر قال الشافعي انقراض العصر
وهو موت جميع اهل الاجتهاد الذين كانوا في وقت دخول الحادثة بعد اتفاقهم علي
حكم فيها شرط لان عقاد الاجماع لان الاجماع انما صار حجة بنا علي وصف الاجماع
ولا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لا حثا
اصح الرجوع قبله وهو من هذا المذهب عند ابن قزوين وعند الجمهور لان انقراض ليس بشرط
وهو مذهب الشافعي لان ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة لا يفصل
بين الانقراض وعلمه ولان الحق لا يعود والاجماع حرامه لاهله فيثبت ذلك
بنفس الاجماع من غير توقف علي الانقراض لانه لو توقف لجاز ان تكون الامه حين
اتفقت اجتمعت علي الخطاء وانه غير جائز واما قوله بالاستقرار لا يثبت الا بالانقراض
لا حثا الرجوع ففاسد لاننا ثبتنا ان الاجماع يتعقد بنفس الاتفاق فبعد ذلك الرجوع
الواحد لا يضره لمخالفته الدليل القطعي ولكونه متيقنا ان الاجماع انعقد خطأ ولو
رجع الكل صار اجماعا اخر وثمة الخلاف يظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانقضاء
فعدنا لا يصح وعند الشافعي يصح قوله وقيل يشترط للاجماع اللاحق الي
اخره اختلف القائلون بان اجماع من بعد الصحابة حجة انه هل يشترط للاجماع
اللاحق عدم اختلاف السابق وصورته اذا اختلف اهل عصر في مسأله علي قولين
فذلك الاختلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده علي احد القولين
في تلك المسأله فعند اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث يشترط حثهم
انعقاد الاجماع وتبقي المسأله اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك

امام

فقال اكثرهم لا يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند
علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام ومن تابعه والفقهاء من اصحاب الشافعي
وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانقضاء
وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع
محمد وذلك ان القاضي اذا قضى ببيع امر الولد لا ينفذ قضاؤه عند محمد مع ان بيع
امر الولد مختلف فيه بين الصحابة فعند عمر لا يجوز وعند علي وجابر يجوز فلذلك
هذا الجواب علي ان عنده ارتفع الخلاف السابق باجماع التابعين فانهم اجمعوا
علي انه لا يجوز بيع امر الولد وروي الكوفي عن ابي حنيفة ان قضاؤه لا ينفذ
فيما دليل علي ان الاختلاف الاول مانع من الاجماع المتأخر عنده حيث صح
القضا ولم ينفذ والاصح هو الاول وقال بعض مشايخنا لا يدل هذا الجواب عنه
علي ان ذلك الاختلاف السابق يمنع انعقاد الاجماع المتأخر بل لا يدل قوله
ان الاجماع الذي تقدمه خلافا اجماعا مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء ليس
باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتي لا يكفر جاحده ولا يضل
واذا كان كذلك لا يتقضى قضا القاضي لانه ليس بخالف للاجماع القطعي بل
هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضا في محتمل فيه فينفذ وفي الفصول
الاستثنائية ونسب في القضا يجوز بيع امر الولد روايات والجمهورها انه لا ينفذ
وفي قضا الجامع انه يتوقف علي امضاء قاض آخر ان امضي ينفذ والابطال وهذا
اوجه الاقوال ويدل اجماع من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا بان الحج
اتفاق كل الامم ولم يحصل لان المخالف الاول من الامم ولم يخرج بموته عن
الامة ولم يبطل قوله بما ادلوا بطلان قول المذاهب عن اصحابها يوضحه ان خلاف
اعتبار دليله لا يفتنه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليل المخالف
باق بعد موته فكان حقا نفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيحه نسبة بعض
الصحابة الي الضلال لانه ثبت بالاجماع ان قوله خطأ وذلك لا يجوز واجتبه من
لم يجعل الاختلاف مانعا بان الدليل الذي عرفت بها كون الاجماع لا تفصل بين
اجماع مسبقه خلافا واما ولا يضر عدم الامم في هذا الوقت وقوله دليل الخصم

ينفذ

فيه

شبه الامم وهو اصحابنا

حجة

باق مسلم لكنه لم يبق معتبر بعد ما انعقد الاجماع علي خلافه كغيره من خلاف
القياس يفسخ ذلك القياس ولا يلزم التخليد ايضا لان الراي كان حجة قبل ظهور
الاجماع فاداهم انقطع مقتصر علي الحال كالصحابه اذا اختلفوا في امر الراي
فلما عرضوا ذلك علي رسول الله ورد قول البعض لا ينسب صاحبه الي الضلال
وخلصوه اهل قبل بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم قوله والشرط اجتماع
الكل قال بعض الناس مثل محمد بن حبيب الطبري واحمد بن حنبل في روايه عنه
وبعض المعتزله لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل يشعقد بانفاذ الاكثر
مع مخالفة الاقله قال بعضهم ان كان الاقله يلع حد التواتر منع خلافه عن انعقاد
الاجماع والا فلا وعن الجرجاني والرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتماع
للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتد به بخلاف ابي بكر رضي الله عنه في قتال
ما بين الزكوة وان يسوغوا له الاجتهاد لا يعتد بخلافه بخلاف ابي موسى الاسعري
في ان النور ينقض الموضوع وهو اختيار شمس الدين قبل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون
اجماعا وهو مختار بعض المتأخرين اجمع من لم يعتد بخلافه الاقله بقوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم وقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ في النار
وبان الامه في خلافة ابي بكر اعتمدوا علي الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد
بن عباد وعلي وسليمان رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم ولنا الاجتماع الكل شر
لان المعتبر اجماع الامه فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا
لاحقا لان يكون الحق مع الواحد لان الاجتهاد خطي وبصير فاحتمل ان يكون
الصواب ولان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعيه من غير ان يعقد اجماعا
دليل اصابه الحق يعني ثبت كونه حجة غير معقول المعني ولهذا لو كان في عصر
اشارة او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا علي حكم ثبتت الاجماع واذا كان كذلك
لا يصح ابطال حكم الافراد لان ما ثبت غير معقول المعني وجب دعيه جميع اوصاف
النص والنص يتناول كل اهل الاجماع لان لفظ الامه في قوله عليه السلام لا ينفق
امتي يتناول الكل وقد اختلف اصحاب الرسول في الاحكام وربما كان المخالف
واحدا عن مخالفة ابن عباس في القول وربما قل عدلهم بخلاف ابن عمر واي هو اكثر

قدم

معه

الصواب في جواز ادل الصور في السفر وكانوا يعدون الكل اجماعا لا اجماعا
واما مخي قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم هو الصواب الذي هو اعظم مما
دور العلل بحال الجماع عليه توفيقا من الدلائل السمعيه والمراد من متابعت الشو
الاكثر متابعت الاكثر وليس فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهل له خالف البعض
لشبهه لان رجوعهم ليس بجمع بعد انعقاد الاجماع وهذا هو الجواب عن قوله
عليه السلام من شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ العجم
ونذا اذا توحش بعد ما كان اهليا وامام امامة ابي بكر فلم تكن ثابتة قبل موافقه
علي وسعد وسليمان بالاجماع بل لا يبعد من الاكثر وهو كافيه لان انعقاد الاما
ثم ارجع هؤلاء الي ما اتفق عليه العامة تقر الاجماع علي امامته قوله
وحكمه في الاصل الي اخره اعلم ان الاجماع حجة مقطوعة بما عدا عامة المسلمين
ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل النصارى والقاساني من المعتزله والملاح
واكثر الروافض قد بينا الدلائل من الجانبين في اول الباب قوله في الاصل
اي اصل الاجماع من غير نظر الي العوارض يعني الاجماع ثبتت الحكم للمعاني الكا
والسنة بالنظر الي اصله وان لم تثبت اليقين في بعض المواضع بسبب العارض كالا
لما وله وخبر الواحد وقيل بقوله حكما شرعيا اي امر ادبنا سوا كان من الاصول
كفي الشريعة او من الفروع كوجوب الصلوة او لو كان امر ادبنا وبالنسبة
الجيش والعمارة فقد اختلفوا فيه فقال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون
حجة قوله والداعي الي اخره اي السبب الذي يدعوه الي الاجماع قد يكون
من احاد الاحاد والقياس وقد يكون من الكتاب الابري ناهجنا علي حر
الاصناف والبيان بقوله نحالي حرمت عليكم امهاتكم الآية وعليه جواز بيع
المعار قبل القبض وسببه السنة المروية في الباب وعليه حرمان الراي في الارز
وسببه القياس وعليه امامة ابي بكر وسببه الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة
في الصلوة وقال ابن جرير والقاساني من المعتزله والشيعة واصحاب الطواغر
لا يعقد الاجماع الا بدليل قطعي ولكن للذكر في عامة الكتب انهم وافقونا في
انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده من القياس لا خلاف

الناصر في القياس انه جده امر لا فان الاجماع لا يكون الا بانها اهل العصر ولا عصر
 الا وفيه من ثبوت القياس لا يمنع من انفرادهم ولكننا نقول وقود عن خبر الواحد
 او القياس لا يستحيل العقل لا يستحيل العقل والنصوص التي توجب حجبها
 بين كون سند فكيها او ثبوتها او قالوا عن ثبوتها لا يثبت القياس او خبر الواحد
 او عن وجود المتن او الينا لا يحتاج اليه الاجماع لثبوتها في عصرها وقابليتها
 في عصر الاجماع لا عن دليل او بالبرهان وتوفيق ان يخلق الله تعالى في عصر علمنا ضرورا
 وبوقوعها لا خيارا والصواب لان الدلائل لا تقبل ولا لانه لو لم ينفذ الا عن دليل كان
 ذلك الدليل هو الحق ولم ينفذ الا الاجماع فابنده وقد وقع الاجماع لا عن دليل كسبع النعا
 واجماليهم ولكننا نقول ذلك فاسد لان حال الامه لا يكون اعلى من حال
 الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الامم في ما هم اوعى من استنباط
 من النصوص فالامه لا تقولوا الا عن دليل ولان الاجماع لا يتصور الا
 من العدل ولا يتصور منه الاجماع على حكم من احكم الله خيرا فاما ما على خط
 او معنى من النصوص لانه موثرا في الحضر وقولهم لو انعقد عن دليل لم يوفيه
 فائدة بالحد لان فيه فوائد وهي سقوط الحق عن ذلك الدليل وكيفيه دلالة
 على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالانفاق وما ذكرنا
 من بيع النعا في واجره الحاضر فالاجماع فيها واقع عن دليل لانه لم ينفذ
 الينا استغناء بالاجماع عنه قوله وادانته الينا الى اخره الاجماع
 اجزا لادلة القاطعة كالسنة فكما ثبت السنة في حقنا بدليل قطعي بدليل
 قطعي فكذا الاجماع فادانته الينا الاجماع الصحابة باجماع على نقله
 كان كقول الحديث المتواتر في كفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع كفرا واد
 مثلا اجماعهم على خلافه اي كبر اجماعهم على قتال من نفي الرجوع وادانته الينا
 بالافراد اي بتقليد الاحاديث وان روي عنه ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا
 كقول السنة بالاحاديث في وجوب الحد دون العلم ويقدم على القياس عند
 اكثر العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيدة بن الجراح في ان قال ما اجتمع اصحاب
 رسول الله على شيء اجمعهم على ما حفظه الاربعة قبل الطهر وعلى الاسفار

هذا الحديث لا يثبت الاجماع
 بل يثبت القياس
 والقياس هو الذي
 هو الذي يثبت
 القياس

البصر وعلى خبر واحد نكاح الاخت في عدة الاخت وتقدم عن خبر واحد بانواع
 الغزالي انه لا يوجب الحد لان الاجماع قطعي وقول الواحد ليس قطعي فكيف
 يثبت به قاطع الجواب انما لا يثبت بقله اجماعا فاما ما يثبت به اجماعا فلان
 مرجع الحد وثبوت نقل الواحد غير متعين بخبر الواحد ولو كان يثبتون
 وجوب الحد فهو الواحد فيقتضي لا بد بالعدة ولو وجد ما يدل قاطع يدل
 على وجوب الحد فلو ثبت ان كان بالقياس على خبر الواحد ولا بد من القياس
 في اثنان اصول الشرع لانه لا بد من دليل في نص الشرع ولا مدح لهذا
 الا بان جعل وجوب الحد ثابنا بغيره والاول ان يقال ان الحد لا يثبت
 القطعي من حيث الحد قطعا على الخبر الذي لا يثبت على ما سلكه من نافلة والاصل
 فنقل الواحد الدليل القطعي وهو الاجماع للدليل في نقله وبن نافلة واسله
 او لي بان يوجب الحد قطعا لان احكام الشرع في هذا المقطوع به اكثر
 من احكامه في مخالفته المظنون وادانته وجوب الحد في هذه الصورة يثبت
 فيما اذا تخلفوا سلكه او وسائط لعدم القابلية الفصل قوله ثم هو اي
 الاجماع على مراتب فالاقوي اجماع الصحابة نحو فانه مثل الابد والخبر المتواتر
 في كفر جاحده لانه اجماع لا خلاف فيه فيهم عشرة الرسول اهل المدينة ثم
 الذين في بعض البصر وسكنت الباقون لان البسكون في الدلالة دون النص ولما
 هذا ليس باجماع عند النفا في ابن ابي ان كانا يثبتان اجماعهم الله فواجماع من بعدهم
 على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فمن عزله المشهور من الحديث ثم
 اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالفته انه عزله خبر الواحد في وجوب الحد دون
 العلم والامه اذا اختلفوا على قول كان اجماعا منهم على ان ما عداها بالحد
 خلافا للشيخ لبعض الناس فان عند من يجوز اختراع قول اخر لان السكون
 عن قول لا يدل على نفي قول اخر ولكننا نقول انهم اذا اختلفوا على قول الحق اقاموا
 لا يبر اجماعا على حصر الا قول في الحادثة ادلا بغير ان يثبت به الحد وقوله
 في الصحابة خاصة لما لم يبر من الفضل والسابقة واما الاجماع الموكف باجماع ولكن الحكم
 يصير مختلفا بفساد احد الماخذين كما تنقاص الطهارة عند وجود التورق ومقتضى الموا

لكن الذي عندنا ما ليس عند غيره فلو قلنا بعد من يكون ما انما يصح ان لا يجمع
 الحكم بينهما بانتسابه وليدنا بخط من هو ذوي الغرض لا ينقطع عنه وهو الشر
 وسقط التوليد فلو قلنا لا لا يصح بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما اعد
 القابل القابل فانه نوعان احدهما ان يكون منشأ الخلاف واحدا وذلك
 بان يشترك الاصل المختلف فيه في ثبوت الحكم في الفرع فتجوز الاجماع كما يقال
 مع الجنس على فلا يجوز مع قضيته بغيره من منه ويحرم من لا يرد عنونه
 والحق على لا لا لا بد الانحاج في ذلك فلو كان في البيت الصغيره لعدم القابل
 وهذا صحيح ايضا في الاجماع المتعقد في القوه واحده فمنه ان يثبت فرعان
 الاصل المختلف فيه فتفسر الاجماع في اثبات حكم الفرع من اصله كما
 يقال لا يجوز مع قضيته بغيره من منه لقوله عليه السلام ولا الصاع بالصاع
 فيجوز مع الخفة بالخفة من اجزاء لعدم القابل الفصل وهذا من الاول
 في القوه لان ثبوت الحكم في الفرع وان دل على صحة الاصل الحكم لا يرد على ما
 اصل الحكم اذا لم يرد الاصلان لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلة متعدده ولا
 لا يقال هذا المجموع مما لم يقبل به احد فلو ثبت بلزوم اجماع الامه على الخلف الا انهم
 يقولون ان يكون الخطي في احد المسائلين مصيبا في الاخرى فاستحال اجماع
 على الخطا والنوع الثاني ان لا يكون المنشأ واحدا كما يقال في المتن
 بالاجماع ولكن الذي ليس باقضى بالنوع فيكون المشترا قضا لان احدا لم يفل
 العدم ومثل هذا الوجه ما ذكرنا ان الحكم بينهما بانتسابه ولان السلف عسكوا
 بالليل في كل مسله فلو كان مثل هذا الوجه لا يثبتوا الحكم في مسله بالاجماع في
 الباقي والله اعلم **القياس القياسي في اللغة**
 التقدير يقال قيس العمل التقديري قدومه ويقال قاس الجراحه بالميل اذا قدّر
 تخميناه قول **قوله** قد مر تفسير الاصل والفرع والحكم وقد اعترض على
 هذا التعريف بان القياس تجري بين المعدومين وذكر الفرع والاصل في المعدوم
 فاسد او الاصل اسم لشيء يبنى عليه غيره وهذا الفرع اسم لشيء يبنى على غيره
 والمعدوم ليس بشي وقيل في الجواب عنه ان يمنع تفسير الاصل والفرع بملا
 كذا قيل

ليس هو
 وتساو
 لما قلنا

الشرع

انما هو
 القياس
 القياسي

القياس
 القياسي

وقد بحث والمعتول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه
 اراه مثلا حكم لحر المذكور من معتد عنه في الاخر واختر لفظ الاباء دون الابناء
 لان القياس مظهر الحكم لا مثبته لان المثبت هو الله سبحانه وتعالى وذكر
 مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم انتقال الاوصاف وذكر لفظ للذكون
 ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس عدم العقل بسبب الصغر
 في سقوط الخطاب بالعجز عن الفهم **قوله** والله جده اي القياس جده عقلا
 ونقلا اعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الدين
 وقيل في تحديده هو رد غايب الى شاهد يستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفه
 العقليات عند اهل القبلة سوى بعض اهل الحديث والامامية من الروافض والخوارج
 والخوارج الا الجذات منهم وهو لا انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الجذات
 وانما القياس الشرعي ما ذكر تفسيره فعند جميع الصحابة والتابعين وجمهور
 الفقهاء والمتكلمين هو جازر عقلا وواقع شرعا وقالت الشيعة والخوارج سوى
 الجذات منهم ورايهم النظام وجماعة من المعتزلة ورود التحدية ممتنع عقلا وقال
 داود الظاهري وابنه والقاساني انه ليس بممتنع عقلا ولكن الشرع لم يرد بالتحدية
 بل منع من الحد بالقياس فكان بالاطمئنان نفاه القياس بايات من الكتاب مثل
 قوله تعالى وتزلنا عليك الكتاب تبليانا لكل شيء وقوله تعالى ولا تطع ولا يابس
 الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء اي ما تركنا من شيء الا وقد بيناه
 لكم مما يكره اليه حاجة فمن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا في الابانة
 وتغلغوا بالخبر ايضا مثل حديثه ائله بن الاسفح ان النبي عليه السلام قال
 لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم
 فضلوا واصلوا ومثل حديثه اي هربوه انه عليه السلام قال تحمل هذه الامه
 برهة لكتاب الله وبرهة بسنة رسوله وبرهة بالراي فادافوا اولادك ضلوا
 وبان الحكم المطلوب بالقياس محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل
 الذي في اصله شبهة لا من له الحق موصوف بكما القدره متعار عن العجز في
 اتيان حقه بما فيه شبهة بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول وهو حجة

القياس
 القياسي

سبب الجنون على عدم العقل

الألوكة

فلمعاً وانما كثر الشبهة في طريق الانتقال فيمكن هذه الشبهة في انتقال الخبر
 ونخرج الخبر بما من ان يكون حجه موجه للعلم كالشرايط والاول في حقن الجوار
 فانها تثبت بدليل في اصله شبهة لغيرهم عن اثباتها بدليل قطعي وان مدار الشرع
 على الفرق بين المتماثلات في الاحكام كالحجاب القتل يشاهد نزودون حد الزنا بهما مع
 ان الزنا دون القتل كالحجاب الجلد بالنسبة الي الزنا دون النسبة الي الكفر الذي هو اعظم
 منه وكالحجاب القطع على سارق قبل دون غاصب كثير وعلى الجمع بين الجنات
 كالجمع بين الردة والزنا في الحجاب القتل كالجمع بين القاتل والمظاهر والمفتر عن
 في الحجاب الرقبه وادان كذلك لا يمكن معرفته بالراي لكونه واردا على خلاف
 الشرع فان قضية القياس النسبويه بين المتماثلات في احكامها والاختلاف بين المتماثلات
 في احكامها واجه من اثبت القياس بالنقل والعقل اما النقل فقولته تعالى فاعتبروا
 يا ولي الابصار امر بالاعتبار وهو رد الشئ الى نظيره كراحي عن تعليله وهو القياس
 بعينه ان هو حد الشئ بنظيره وقيل الاعتبار التبيين قال الله تعالى ان كنتم الريد
 تعبرون اي تبينون والتبيين المضاف اليها هو اعمال الراي في معنى المنصوص لبيان
 به الحكم في نظيره كراحي شمس الابهة وقيل الاعتبار هو الانتقال المجاوزة
 مشتق من العبور يقال عبرت النهر اي جاوزته وذلك يتحقق في القياس فانه عبور
 من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخل تحت الامر فان قيل لا سلم ان الاعتبار
 هو الانتقال بل هو الاتعاظ لتبادر الفهم اليه ولصحته فقيه عن القاييس الذي لا يعجز
 ولترقبه في هذا النص على قوله يخبرون بوقتهم الابهة وانما يحسن ذلك ان لو كان المراد
 الاتعاظ دون القياس لكان قول القائل يخبرون بوقتهم فقيسوا الزنة على
 البر وليس سلسلاد لانت على القياس في الامور العقلية لا الشرعية او على ما كانت
 عليه منصوصة قلنا حقيقة الاعتبار الانتقال والمجاوزة كما ذكرنا لا الاتعاظ
 يقال اعتبر فلان فانتعظ في فعل الاتعاظ معلول الاعتبار والشئ لا يكون معلول نفسه
 واما تبادر الفهم الي دون غيره فممنوع وانما صحه فقيه عن القاييس الذي لم يعجز
 فالنظر الي اخلاله باعظم المقاصد ان المقصود الاصل من الاعتبار الاتعاظ نادرا
 اخل به هو غير معتبر وانما الركابة فمسلمه اذا كان المأمور قياس الزنة على

فقلنا على القياس
 وهو ما في النص من كلامه

الاتعاظ

قيل

البر وليس كذلك لان المأمور به مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد
 جهاته وذلك ليس بركيك فانه اذا سئل عن مسئلة فاجاب بها فمما وليها وغيرها
 كان حسنا واما قوله ففهمه على كرا قلنا الاصل في الكلام اجراوه على القوم ما لم يرد
 دليل الخصوص ولا دليل للتخصيص هنا من النقل حديث معاذ فانه عليه السلام قال
 حين وجهه الي اليمن لم يقتضي بمعاذ قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب
 الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد في السنة قال اجتهد راي فقال الحمد لله
 وفق رسول رسول الله بما يرضي به رسول الله فلم يكر عليه في قوله اجتهد راي
 بل موجه على ذلك قوله **قوله** واما المعقول فهو ان الاعتبار واجراي بالنظر
 قوله تعالى واعتبروا يا ولي الابصار ثم نقول ان ارد به الاعتبار عاما في المثالات وغيرها
 فيكون دليلا بجارية ان القياس حجه وان ارد الاعتبار في المثالات فحسب هو ايضا
 دليل **الحكم** على ان القياس حجه بدليله وبيانه ان التامل فيما اصاب من قبلنا من
 المثالات باسباب نقلت عن غير لنكف عنها اجترار اعن مثله من الجزا واجبة القياس
 نظيره بعينه اد الاشتراك في العلة موجب للاشتراك في المعلول وانما سماه دليلا
 معقولا لان الوقوف عليه محصل التامل في معنى العلة لا بظاهر النص وصيغته **قوله**
 وذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي لاستعارة غير الفاظها الدالة عليها
 بالوضع ولا استعارة تلك الالفاظ لغير موضوعاتها بسايع فكل ذلك القياس لانه نظيره
 لان التامل في حقائق اللغة لتقف على طريق المجاز للتشعير اللفظ في غير موضوعه لم
 يكن اقتراحا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه فكان البايان واجرا غير ان المصير
 الى احدهما السماع من صاحب الشرع وفي الاخر من العرب كذا ذكره شمس الابهة
قوله وبيانه اي بيان التامل في النص لا استخراج للمعنى الذي هو مناط التكليف
 الحكم باشاره الشارع يتحقق في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث في هذا
 الحديث بالرفع والنصب على التقديرين لا بد من اضرار بدليل البان فانه يقتضي فعلا
 للمعقوبوا سطمتها بما دخلت فيه وقد ذكر في المعارضات فيضم قولنا سميها فكا
 معن رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة بطريق حذف المضاف واقامه المضاف اليه
 مقامه ومعنى روايه النصب هو مختار المصنف بيعوا الحنطة والحنطة اسمها

فكان التامل في
 حكمه لا في
 من عند نفسه

حرف

بعض التعديلات مع ذلك لا يمكن ان يكون العمل والوصف في نفس الشيء بل لا يمكن
 في بعض الاماكن ان يكون ذلك وهو الذي يوجب وجوبه في الحكم وهو في نفسه
 والعلة لا يكون في الوصف الذي هو علة من جهة العمل بل هو ان الخبر اعم من
 العمل والوصف الذي هو العمل والوصف الذي هو العمل والوصف الذي هو العمل
 التعليل في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 الحكم والوصف في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 وما كان العمل في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 بعلة ما كان العمل في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 العمل في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 بالقياس في الامور والوصف في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 اذا قام الوصف في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 يصلح لاحاطة الحكم في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 بالجمع ويقتصر على ما عدا ذلك في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 معلوله او الاصل في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 الاوصاف في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 هو معلوله في الاصل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 قبل الشروع في التعليل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 تعليله في الحال معلوله وهو العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 عدا في الميزان والعلة في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 التقدير في العمل لا فرق بين ما كان العمل في نفسه وبين ما كان العمل في
 يدل العمل على المعنى الشرعي لعمه ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل الملة والعلة
 يتغير ذلك ويتغير الحكم في المعنى الشرعي في المعنى الشرعي في المعنى الشرعي
 الحقيقة فلا يجوز ترك الحقيقة الا بالبدل الذي ان الاوصاف متعارضة بمعنى كقضي
 كل وصف غير ما يقتضيه الآخر والتعليل بجميع الاوصاف بان تجعل الكل علة
 واحده غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل به يوجب

فصل في مقادير

الوصف في

بعض التعديلات

استدراك القياس او بان تجعل علة واحدة على عدة غير ممكن ايضا لافضائه
 الى انفسه وبذلك وصفه غير ممكن لان العمل لا يكون هو العلة ولا العمل لا
 يكون العمل لا يجوز حجة لوجوب العمل لا يثبت بالشك فكان الوعد عن التعليل هو
 الاصل الا اذا قار دليله في بعض الاوصاف في محوز ولا يمكن الحكم في عقيب ذلك
 الاوصاف التي استعمل عليها التعليل بالوصف في بعض الاوصاف فلا يثبت الا بدليل
 والحاصل ان التعليل لا يجوز الا فيما يثبت عليه بالنوع والاجماع واجبة اهل
 المقالة الثانية بان الشارع لما جعل القياس حجة ولا يصح القياس حجة لا
 بان تجعل اوصاف المصرفة كان جواز التعليل اصلا في كل نص لان الولايل
 الدالة على حجة القياس لم تقتض من نص ولا من اوصاف التعليل اصلا ولا يمكن
 بجميع الاوصاف لاستدراك باب القياس ولا يوجد منها الجملة ولا يعدم جواز
 الترجيح بلامرجه صارت الاوصاف عليها صالحة فصح انما يكون وصف الاماكن
 بان يعارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف بعضها او يجمعها واما الجواب عن
 قولهم التعليل بكل وصف معتدل والمحملة لا يثبت الحجة ان يقولوا صار القياس
 حجة شرعا صار التعليل اصلا بكل نص لتغير الحكم لكن بقي في العمل انه غير ممكن
 فلا يترك الاصل الاحتمال وعن قولهم التعليل بخبر الحكم وترك الحقيقة ان تقول
 ان التعليل في اثنان الحكم في الفرع لا في خبر حكم الاصل الحكم في الاصل بان
 بعد التعليل على ما كان قبله فلم يكن فيه تغير الحكم ولا ترك الحقيقة بل فيه تفر
 بالهمار المعنى الذي يحصل به طمأنينة القلب واجبة اهل المقالة الثالثة بان التعليل
 لما يثبت اصلا بالادلة الموجهة للقياس كما هو وصار التعليل اصلا في كل نص بل
 التعليل بجميع الاوصاف لان التعليل شرع للتعدية منه وللحجج اخرى عند الشافعي
 فانه جواز التعليل بعلة قاصره والتعليل بجميع الاوصاف يستد باب القياس كما
 بينا فلا بد من دليله من وصف من سائر الاوصاف للتعليل فحكم شمس الاية ان
 الصحابة اضا اختلافوا في الفرع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص
 كل ادعي ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا من غير علمي ان اجعل الاوصاف
 هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف لانه مخالف للاجماع بل هو واحد فلا بد

الحكم

كل وصف في

أن

من ذلك على ما صحح أهل المقالة الرابعة بأن دليل التعيين شرط عندنا أيضا على ما قلنا
 لا عندنا دليل التعيين التام وعند الشافعي الإجماع كما سنذكر إن شاء الله تعالى
 لكن يحتاج قبل بيان دليل التعيين والشروع في التحليل إلى إقامة الدليل على كون
 النص الذي يرد به تعليله محلا في الحال وليس مقتضى على ما يورده بل محلا في حكمه
 غيره على الحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدي إلى مقتضى المسئلة بالإجماع وهو
 تعليله بعد موصفا ودليل على كونه علم وهذا معنى قول الشيخ الآفة لا بد
 من دلائل التعيين لا بد من قيام الدليل على أنه المحال شاهد أي محلول وذلك لأن الأصل
 في المخصوص وإن كان هو التعليل إلا أنه ثابت من طريق الظاهر وقد وجد من
 المخصوص ما هو غير محلول لا اتفاق واحتمال أن يكون هذا النص المعجز من تلك
 الجملة فلا يصح التمسك به والأول هو عليه الغير مع هذا الاحتمال لأن الظاهر
 يصلح حجة للرفع لا للإلزام حتى قال التعليل قبل قيام الدليل على كونه محلا
 صالحا للمحل وإن لم يصح الإلزام به على الغير على مثال استصحاب الحار فانه
 يصلح حجة دافعة لا ملزمة ويان هذا في الزميمة الفضة فان حكم الربو انما
 ينهى بالنص وهو محلول عندنا بحالة الوزن والجنس وانكر الشافعي هذا التعليل
 وقال انه ليس محلول فلا يصح مكا الاستدلال بان الأصل في المخصوص التعليل
 بل لا بد من إقامة الدليل على أنه في الحال محلول والدليل عليه ان هذا النص نفس
 حكم التعيين بقوله عليه السلام لا يبدأ والتعيين من باب الاحتراز عن الربو أو كونه
 الحائله يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد لا يري ان تعيين أحد البديلين شرط
 في كل عقول احترازاً عن الدين بالدين وأنه مظهر لغبي النبي عليه السلام عن الحاكم بالكلية
 ووجوب التعيين في البديل الآخر هنا لا اشتراط المساواة بل ان للنقد منية على النسبة
 عرفاً الاحتراز عن شتمه الفضل الذي هو ربو يورده قوله عليه السلام انما الربو
 في السبيل وقد وجدنا حكم التعيين متعبدا عنه عند الشافعي حتى شرط الظاهر
 في المجلس في مع العلم بالمعام عند اتحاد الجنس واختلافه لمحصل التعيين
 وقلنا جميعا فبين اثنين جنس مشترك بخبر عينه غير مقبوض في المجلس انه
 بالملوان كان موصوفاً لأن ترك التعيين في أحد البديلين يقوّض المساواة في البديل

قوله لا بد

تعيين

بعضها

البديل فقلت انه محلول بالإجماع قوله فشرطه ان لا يكون الأصل إلى آخره لا بد
 من بيان الأصل والفرع لكثرة دورهما في هذا الباب فنقول الأصل في القياس عند أكثر
 الفقهاء والتخاريف ومحل الحكم المنصوص عليه كما إذا قيس الارز بالبر في خبر يورده
 متفصلا كان الأصل هو البر عندهم وعند المجاهدين هو الدليل الدار على الحكم المنصوص
 عليه من نص أو إجماع وقيل هو الحكم في المحل المنصوص عليه وهذا النزاع لفظي لا مكان
 الملاق الأصل على كل منهما لثبات حكم الفرع على الكل وأما الفرع هو المحل المشبهة عند
 الأكثر كالارز في المثال المذكور وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس وهذا أولى
 لأنه الذي سبني على الغير ويقتر إليه دون المحل وأنا ثبت هذا فنقول ان كان المراد بالأصل
 في قوله ان لا يكون الأصل المثبت للحكم فمعنى المخصوص التفرد أي متفردا بحكمة بين
 العامة لا يشاركه غيره لا المخصوص من صبغة عامة فانه غير مانع عن القياس والباقي
 محله معني مع وفي نص آخر للسبيلية والمختص به غير مذكور والضمير راجع إلى
 الأصل أي يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم مختصا مع حكمه وهو قبول شهادته
 بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام من
 شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادته الفرد بمحله وهو خزيمة
 بسبب قوله تعالى واستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدل
 لزم منه نفي قبول شهادته الفرد فادانته بدليل في موضع كان مختصا به وان كان
 المراد بمحل الحكم فمعنى المخصوص التفرد أيضا والباقي بحكمه صله المخصوص وفي
 سوا آخر للسبيلية أي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص آخر
 مثل خزيمة فانه متفرد بقبول شهادته وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى
 واستشهدوا شهيدين الآية وعلى هذا الوجه تدل عبارة التقيير وتجوز ان يكون
 المراد من المخصوص خصوص المهور الا انه خصوص بطريق الكرامة حتى يمنع
 عن القياس لان في الحاق الغير به ابطال كرامته سواء كان ذلك الغير مثله أو
 فوقه أو دونه في التفضيل لا مطلق المخصوص فانه لا يمنع عن القياس والنص
 الآخر الدليل المختص والمخصوص منه غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محل
 الحكم مع حكمه مخصوصا عن قاعدة عامه كخزيمة وقصة خزيمة ان النبي عليه

النص

من رجالكم

السلام اشترى ناقة من اعرابي وادفاه القن ثم جرد الاعرابي القن وقال لهم شهيد فقال
 عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمه بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله فقال عليه السلام
 كيف تشهد لي ولم تحضروا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما نأيدنا من خبر السماء فلا
 نصدقك فيما تخبر به من ادراك القن فقال عليه السلام من شهد له خزيمه بن ثنوبه فحسبه قال العلاء
 مولانا الذي روي عنه الله انما اختص بصدقه الكرامه من بين الحاضرين لفهم جواز الشهادة
 للرسول عليه السلام بما علي ان قوله في افادة العلم بمنزله الجبان والشرع قد جعل
 التسامع في بعض الاحكام بمنزله الجبان فكان قول الرسول اولى ذلك قول
 لا يكون معدولاً به اي الشرط الثاني ان لا يكون الاصل حكمه معدولاً به عن القياس
 والضمير في به راجع الى الاصل والبا للتعدي لان العدول لا زمر وهو المبدأ عن الطريق
 فلا ياتي المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه بالباء معني الفاعل اي بشرطه ان لا يكون حكم
 الاصل عادلاً عن سائر القياس اي ما لا يعني لا يكون علي خلاف القياس لانه اذا كان
 مخالفاً للقياس لا يمكن الغيرة ثم الخارج عن القياس علي اربعة اوجه احدها ما استثنى
 وخص من قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص كتخصيص خزيمه بن ثنوبه بقوله
 وحده وثانيها ما شرع ابتداءً ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر قوله كأعداد
 الركعات ونصيب الزكوات وهذا القسمة يسمى معدولاً به عن القياس بخوراً اذا لم يسبق
 له عموم وقياس حتى يسمى خارجاً عن القياس وثالثها القواعد المستداه العدمية النظير
 لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل معانها لانه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله في
 النحر والاجماع وتسميته خارجاً عن القياس بخوراً ايضاً وذلك كحرجي السعد والحد
 علي الخفين فان المسح شرع لغرض النزاع ومسحها ليس الحاجة الي استصحابه ولكن لا يقاس
 عليه العمامة والقفازان وما لا يستخرج القدر واربعا ما استثنى عن قاعده سابقه
 سابقه تطرق الي استثنائه معني فجوز ان يقاس عليه كل مسلة شاركت المستثنى في
 علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافاً لبعض اصحابي حنيفة وياتي بيانه ان شاء الله
 تعالى فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس ما خالف القياس من كل وجه فانه
 اذا كان موافقاً له من وجه بخور القياس عليه كالمسح سننات ومثال المعدول به عن
 القياس بقا الصور مع الاكل ناسياً لان القياس من وجوب ان يفسد صومه لان الاكل

حافظ

يفسد الصور والشئ لا يقي مع ضده لان النسيان لا يعدم الفعل كمن نلف بالانسان
 ناسياً او تركه كمن من الصلوة ناسياً تفسد صلاته كما لو تركه ذا كرا الا ان كون النسيان
 غير موثري فساد الصور ثبت بقوله عليه السلام لذلك الاعرابي ثم علي صومك فانما اطعمك الله
 وسفك دمه حكم معدول به عن القياس لا مخصوص من الصور النص وهو قوله عليه السلام
 الفطر مما يدخل كمن عزم بعض مشائخنا والشافعي فانه عنده مخصوص بحديث الاعرابي
 والمخصوص بقول التعديل فيعذر بعدم الفصل بلحق به الخاطي والمكروه والتاثير الذي ثبت
 لما في حلقه وعند بعض مشائخنا هو مخصوص بطريق الكرامه كخزيمه فلم يخز الحاق
 غيره به وعلاها ليس يصح فان في تعديل النبي عليه السلام فانما اطعمك الله
 وسفك دمه اشارة الي ان الناسي لم يكن داخل في النص العام لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن
 هو تاركاً للكفر بالا على يده كما كان ولانه لو كان بطريق الكرامه لم يخز الحاق غير
 الاعرابي به والحق الجماع ناسياً بالاكل والاتفاق فعلم انه معدول عن القياس لا مخصوص
 فلا يجوز الحاق الخاطي والمكروه والتاثير به لان عندهم دون عذر الناسي لانه من جهة صا
 الشرع بخلاف عذرهم فانه من جهة العباد **قوله** وان تعدي الحكم الشرعي
 الي اخره الشرط الثالث تعديه حكم شرعي بخير تغيير الي فرع هو نظير الاصل في ذلك
 الفرع والضمير في بعينه عائد الي الحكم اي الحكم الشرعي بعينه بخير تغيير والضمير في
 نظيره راجع الي الاصل المفهوم من التعدي وفي فيه الي الفرع وهذا الشرط وان كان
 شروفاً في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعديه وخون الحكم شرعياً وعدله تغييراً ومما
 الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الحكم لما كان راجعاً الي تحقيق
 التعديه فانها تنطبق بالجميع جعل الحل شرطاً واحداً وانما شرط التعدي لان التعديل
 بعلة قاصرة لا يجوز وعدل الي فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين
 فلا يحق الا في محل تبادل والتسوية لا تتصور في شئ واحد اما اشتراط ان يكون المتعد
 حكماً شرعياً فمذهب جمهور الفقهاء وقال ابن شريح من اصحاب الشافعي والقاضي
 الباقلاني لا يشترط بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من اهل
 العربية قالوا عرفنا ان اهل اللغه اطلقوا اسماً الزنا على جماع يقصد به سفح الماء دون
 الولد واللواحد مثله في هذا المعنى فكان زنا وباننا يجب الحد فكلما باللواطة قلنا

بضم

بقوله

ولا نشر

الاسماء كلها توقيفيه قال الله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فما فتنتم ان يثبت شي
 منها بالقياس بل ان الاسماء وضعت دلالات على المسهيات فالمقصود بها تعريف للشي
 لا تحقيق وصيغ فيه الا يرى انهم سموها الزجاج الذي يقر فيه المايعات قارورة اخرا من
 القارورة ولا يسمون الكوز والخوض قارورة وان قرفيه الما فثبتت هذا ان اللغة وضع كما
 وتوقيفه لا مدخل للقياس فيها وهذا معنى قول الشيخ فلا يستقيم التعليل لان اسم
 الزنا للواطئة اي لا حل ان الحكم بحملان يكون شرعيا لا يستقيم ذلك وكذلك يشترط
 ان يكون حكم النص بعينه من غير تغيير له في الفرع بزيادة وصفا وسقوطا لاشياء
 بين الفرع والاصل لا يتحقق مع التغيير والتعليل مع التغيير اثنان حكم اخر في الفرع
 غير حكم الاصل وهذا لا يجوز فلهذا لا يستقيم التعليل لاثبات صحة ظهار الذي يحا
 ذهب اليه الشافعي حيث قال موجب الظهار الحرمة والدمي من اهل الحرمة كالسليم
 وهو من اهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق فيصح ظهاره وبان لم يكره اهل
 الصوم لا يمنع ظهاره كالعبد ليس باهل التكفير بالمار وظهاره صحيح مع هذا اقلنا
 هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسامر حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن
 اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس ممن اهل الكفارة فلو صح ظهاره لكان
 به حرمة مطلقة غير متناهية فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وهو باطل وان اقلنا
 انه ليس ممن اهل الكفارة لان المقصود من الكفارة التطهير ولهذا يخرج فيها معنى
 العباد حني يادي بالصوم الذي هو عبادة مخضعة والكافر ليس باهل التطهير
 ولا لاداء العباد وكل ذلك يشترط المائله بين الاصل والفرع لان القياس مجازية بين
 الشيين في الحكم والعلة وذلك لا يتحقق الا في المتساويين فلهذا لا يصح التعليل
 لتعديده حكم الناسي في الفطر الى الخاطي والمكره كما فعله الشافعي حيث قال ان
 الناسي لما لم يقصد الفطر لم يحمل فعلة فطر فكما الخاطي لم يقصد الفطر ولا الفعل
 فلان لا يكون فعلة فطر اكان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاعراه اذا كان
 بخير حق ينتقل فعلة الى الحامل عليه واذا انتقل لم يبق له فعل كالناسي لما لم يقصد
 فعلة الى صاحب الشرع لم يبق له فعل لانه لا مساواة بين الناسي وبين الناسي والخاطي
 والخاطي والمكره في العذر وعدم الفصل لان النسبان امر جبر عليه الانسان لا يصح

من اجاب عن هذا السؤال
 في جوابه انما هو ان
 في جوابه انما هو ان
 في جوابه انما هو ان

له فيه ولا يمكنه الاختيار علة بوجوده ففان مساويا لمساويا الى صاحب الحق من
 علة وجوده فلم يصح نسبنا الصمان حقه لصدوره من جهة فحق الزكوة فاما
 باعتبارها فاما الخطا فلا يترك عن نفسه من جهة الخاطي ترك الباطل في الخوض والار
 الى الابد والعدا به فعل الخطا والاكراه حادث يصنع العبد غير مضاعف الى صاحبه
 الحق ولهذا لا يمكن الا قدام على الفطر وهو معنى قول الشيخ لا يلا علة ما دون ذلك
 او غير الناس فلهذا لا يمكن من الناسي العما بعدية الى الناسي نظيره فيكون قدرا
 بقدر ما يشترط خلق الفرع عن النص لان في القياس ابطال النص ان خالفه التعليل
 لا يكون مطلقا للنص ولا يقيدان وافقه لان النص يعني من التعليل ما علم ان التعليل لا يقيد
 الى موضع فيه نص لا يجوز عذر علة متساوية سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع
 او خلافه لما ذكرنا وعند الشافعي ان كان على خلاف النص كان باطلا وان كان وفاقا
 او شيئا لزيادة كان النص سائعا على الجوز التعليل ويكون موجبا او باطلا لموجبه النص
 واحكام مشايخهم فلهذا ان التعليل على موافقه النص يجوز من غير ان يثبت فيه زيادة
 وهو الا شبه لان فيه تأكيد النص على معنى انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل
 الذي ان السلف والاكابر والنسب والنسب في حكم واحد ولو قيل عن احد
 فذلك يكون كافيا ذلك انما على حوازه قولنا ولا يشترط الايمان اي لا يجوز
 التعليل بشرطية الايمان في رتبة كفارة النكاح والظهار بالقياس على كفارة الفطر
 عما فعله الشافعي لانه تعديله الى ما فيه نص بخيره بالتفصيل كما ذكرناه في فصل
 البان قولنا والشروط الواجب ان يبقى حكم النص بعد التعليل الذي يبقى حكم النص
 بعد التعليل في الاصل على ما كان قبله لان تغيير حكم النص بالراي لا يجوز لانه لا يعار
 ذلك علما قال الشافعي ان السباع التي لا يملكها لم يملكها بالحق المحسن القواسم حتى لو
 نزل العوز مشايخنا انما لا يجب عليه شئ مما في الحسن لان النبي عليه السلام استثنى
 المحسن من جميعه الا يدا فكل ما يكون من طبعه الا يدا كان مستثنى من النص غير انه
 المحسن فلهذا هذا التعليل فاسد لاننا لو جعلنا الاستثناء اعتبارا معنى الا يدا خرج السبق
 من ان يكون محصورا في عدد المحسن فكان فيه تغير حكم النص المعطى الا لا يجوز ذلك
 حوا شرط الخيار فوق ثلثه ايام باعتبار ان شرع الخيار للنظر والناس بها وتوزن بها

وهي القارة والحيث والحيث
 والحيث والحيث والحيث

الى مدة التفرغ فحينئذ يكون مقرونا الى ما هو مخوف فوفى الله ايامه بحاجته الله ايام من هذا
 القليل لان فيه احوال الحكم النور وهو التقدير فثلاثة ايام من الزكوة تنقسم الى اربعة والخمسة ايام
 عدم الخصار الحكم على الحسن او اللان على نقص التعليل وانما كان عدل لان لو كان الحكم
 في الفرع ثابعا بالنسبة لثبوت التعليل مع ان بعض نقادوا الشرع لا يفتح الزيادة كما في
 اقل الخوض وما ذكره في الاسلام من المسئلة في اصوله ليست باليه لان في جميع احكام
 تغيير حكم الشرع الذي في الفرع لا يغير حكم النص المطالب به فاما التعليل فيلزم قوله
 الربوا في الاشياء الدورية بالقوى كما قال الكرمي الله عنه من هذا القبيل لا فاعلم
 الحكم في المصلحة وهذا ليس بقوي قوله **والمناجاة** هذا التعليل الذي اوردته اجواب
 عما وردت نقضا على هذا الاملة ومما ذكره الشافعي انكر قد غيرتم التعليل حكم الشرع في
 قوله عليه السلام لا تبيعوا الفقراء والمعلم الا سوا يسوا فان النص يجر التعليل
 والكثير لانه محلي بالامر الحسن في وجه الحجة في التعليل الذي لا يكارى كما بين جها في الكثير
 الذي يحال فكل خصص التعليل منه ما تعليل حيث علقتم الحجة به فبعضه الجواب
 غلقت بها اليه من النص متاولا للتعليل لانه ليس بكل فكان هذا تغيير الموجد البطل
 لا تعدية الحكم فجاز في جوابه وانما خصصنا التعليل بدلالة الاستقلا لا بالتعليل
 وذلك ما عرفت وان المستغنى منه في النبي اذا لم يكن مذمورا فقد راعى وفق للمستغنى
 تحقيقا للاستقلا فانه لا يبيع الا في الجسد من حيث الحقيقة وليد قال محمد في الجاه
 ان كان في الدار الا نزل فعبده حتى ان المستغنى منه بنو آدم حتى لو كان صبي او
 امرأه ممتلئة لو كان فيها ثوبا وداية لم يمتنع لو قال الامام ان المستغنى منه
 جوابا نحو لو كان فيها حيوان غير جارح يمتنع ولو كان فيها ثوب لم يمتنع وفيما
 عن بعده استغنى الحال بقوله الامام يسوا او المراد منه حال تساويهما في
 الجاه والمذكور في صدر الكلام هو العيب واستقلا الحال من الاعيان لا بالوجه بطريق
 الحقيقة وان كان يبيع الجاه بان يخل منقعا معني لكن ولا خلاف في الاستقلا
 ان الاستقلا لم يبيع عما تناولته اللفظ ظاهرا بل غمما تضمن اللفظ من احوال
 البيع فيثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال وعموم الاحوال للمعام
 حال التناوب والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة يبيع المعام بالمعام سوى هذه

فيما

بطريق

عبارة

ولن يفسد هذه الاحوال الا في التجار الكثر لان المراد بالتساوي هو المساواة في الكل
 بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احوال المتساويين كعباد الجاه فند عمره بالمساواة
 والمفاضلة مكان آخر الصلوات لئلا علم ان اوله لم يتناول التعليل فصارت التغير بالحق
 ايضا مستلزمة بالنص صياح التعليل اي موافقا له وهو منصوص على الحال في خبر
 صوابه اي التعليل يعني حصول التغير بدلالة النص وهو ان التعليل ليس مرادنا
 بالكل في لا يجرى الربوا فيما دون الكيل موافق له لان التغير يحصل بالتعليل قول
 وانما سقط حق الفقير الى اخره هذا جواب ايضا عما يرد نقضا على هذا الاصل وما قال
 الشافعي ان النص وجه الشاه في الزكوة بصورتها ومجانها للفقير لانه تعالى وجب
 الصدقة للفقراء مجاملة وفسرها النبي عليه السلام في خمس من الابدشاة وامثاله
 فصار كانه قال انها الشاة للفقير فصارت الشاة مستحققة له كالدرا المشفوعة
 للشفيع والحق المستحق واجيل الرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد
 وقد استظهر الحق عن ضرورة هذا التعليل بالمالية حيث جوز لرد في القيمة في الزكوة
 فكان هذا تغيير الموجد لا تعدية حكمه فكان بالاملا فاشار الى الجواب بقوله وانما
 سقط حق الفقير في الصورة بالضرورة بالتعليل اي سقط حقه في الصورة باذنا الله
 تعالى بالضرورة بالتعليل واعلم ان لمتنا غنا في جواب هذا السؤال لم يمتنع احدهما
 انما ابطالنا الحق للمستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما
 جفته في ما بينهما فانه عليه السلام جعل الابدشاة للشاة بقوله عليه السلام في خمس
 من الابدشاة وعيني الا توجدي في الابدشاة فوجد ما بينهما فعرنا انه اراد بالشاة ما بينهما
 لكن يذكروا الكلام عن البعض فلم يمتنع في تعليلنا ابطال حق الفقير عن الصورة الا ان
 انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع فلم كان حقه متعللا بالصورة لما حازها
 لو ادى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل المصنف الثاني ما مال اليه اكثر المحققين
 مما صح بان الله لا حق للفقير في الزكوة حتى يغير بالتعليل اذ لو كان له فيما حازها
 ولو لم يجر الجاه المستفزة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة على الجاه المستفزة
 فلما حل المعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها وما حاز التغير في حال الزكوة بعد
 وجوبها بغير اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة لله تعالى كالصلاة ولا يجوز

الألوكة

انه يجب للعباد ان لا يوردوا اليه الا شئاً له في معنى العبادة **قوله** فخرج السعال
 فان كان لا يفي بالشرع في حق العبادة لان حقه من استقط من الصورة بانه من الشئ
 الثابت بامتناع الشئ لا بالتقليد ذلك انه تعالى وعاد راق العبادة بقوله تعالى ومن
 دابة في الارض الا على الله رزقنا وادعنا اليه فاستجبنا له ونعطينا الشئ الذي
 هو حقه من الشئ كرام الا فينا تصريف هذا الحق الى الفروع ايها الرزق هو حقه من
 الشئ في كل حال لا في الشئ لان حقه من الشئ هو حقه من الشئ ولا تدفع الا حقه من الشئ
 محضاً ما لم يصير حقه من الشئ هذا المال المحض للرب مع ان حقه من الشئ
 المال لا على الله المستبد بالحق من حقه من الشئ كماله ان يكون اولاً في حقه من الشئ
 كرامه من حقه من الشئ بالاجازة من حاله من حقه من الشئ كرامه من حقه من الشئ
 وهو المعنى قول الشيخ كرامه بالاجازة من حاله من حقه من الشئ كرامه من حقه من الشئ
 ادركه من الشئ بالاجازة باعتبار ان مالاً من حقه من الشئ لا باعتبار ان مالاً
 محضاً من حقه من الشئ لان مالاً من حقه من الشئ هو حقه من الشئ كرامه من حقه من الشئ
 زاد ان الله تعالى في الشئ يصير حقه من الشئ حقه من الشئ كرامه من حقه من الشئ
 حيث انما شاء كرامه من الشئ كرامه من الشئ كرامه من حقه من الشئ كرامه من حقه من الشئ
 في الطريقة البرزخية **قوله** ورحنه ما جعله علماً الى اخره اريد عن القياس
 ما جعله علماً اي الشئ الذي جعله علماً على حكم الشئ كرامه من حقه من الشئ كرامه من حقه من الشئ
 وفي عرف الفقهاء عن الشئ ما يقرر به ذلك الشئ وما لم يكن للقياس من قيامه لا بالمعنى
 الذي هو مناط الحكم كان هو حقه من الشئ كرامه من حقه من الشئ كرامه من حقه من الشئ
 الله تعالى والعلل اعاران على الاحكام فكان ذلك المعنى معرّفًا للحكم وهو معنى
 العلم ثم هو علم على الحكم في الفروع عند اكثر متناهي لان الحكم في الفروع مضاف
 اليه لا الحكم في الاصل من حقه من الشئ كرامه من حقه من الشئ كرامه من حقه من الشئ
 علم على الحكم في الفروع والاصل لان الحكم فيهما مضاف اليه عند **قوله**
 معاشرة عليه النص يعني ينبغي ان يكون المعنى الذي جعله علماً من الاوصاف
 التي استمد عليها النص ما يصيبه كاستعمال نص الرضا على الكيل والمجلس
 او بغير صيغة كاستعمال نص النبي عن مع الايق على الحجر من التسليم لانه ما كان

من
العين

ذلكم

نظم الرا

مستنداً من النص لا بد من ان يكون ثابتاً بصيغة او ضرورة **قوله** وجعل
 الفرع نظيراً له في حكمه بوجوه الضمير في له وحكمه راجع الى النص في بوجوه
 راجع الى ما والباء السببية اي جعل الفرع نظيراً للنص اي المنصوص عليه في حكمه
 بسببه وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر
 بعض المحققين ان ركن القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع أمّا
 حكم الفرع فتمره القياس لتوقفه عليه وهذا حسن لان القياس يتوقف على المجموع
 الا ان الشيخ احتج في ذكر الجامع اذ حصوله تحصل الثلاثة الباقية **قوله**
 وهو جاز الى اخره اي المعنى الجامع جاز ان يكون وصفاً لازماً للاصل مثل الثمن
 التي جعلها الواجب الركوة في الحلي وهي صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا يجب
 الركوة فيهما سواء كانت صاغت صياغة محلاً او حرم كما يجب في غير المصوغ لانها
 اما يجب في غير المصوغ للثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا يتطاول بصيرورته حلياً
 ومثل المعمر جعله الشافعي علة للربوا وهو وصف لا يخلو عن تعليلنا بالكيل فانه
 غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والافات **قوله** واما
 اي جاز ان يكون العنق وصفاً عارضاً كقوله عليه السلام للمستحاضة وهي فاطمة بنت
 خنيس نوضاي وصلي وان قطر الدم على الحصى فانها دم عرق النحر والانفجار صفة
 عارضة لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار **قوله** واسماً اي يجوز
 ان يكون المعنى اسماً فانه عليه السلام علة بالدم بوصف الانفجار والدم اسماً لصفته
 فعلة لانقراض الطهارة بالدم ليدل على اعتبار النجاسة وبالا انفجار ليدل على الخرج
 لتعلق الانقراض بمدة من الوصفين **قوله** وجلتاً وخفياً اي يجوز ان يكون ذلك
 الوصف جلتيًا مثلاً الطوف وجعل علة لسقوط النجاسة في المهره او سواكر البو
 وخفياً مثلاً الجنس والقدار في الاشياء الستة او المراد من الحلي المعنى القياسي من
 الحلي المعنى الاسمي في قول **قوله** وحكما اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكماً من
 احكام الشرع فانه عليه السلام علة قضاء دين الله تعالى بقضاء دين العباد في حلية
 الخنثية ارايت ليوحان علي اميركدين فقضيت له اما عان يقبل منك قالت نعم قال قد من
 الله الحق والدين حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الدمة وذلك شرعي لا حسي **قوله**

من الجواز والقياس
والحل والحرمة

علة

حينئذ

بعض الاصوليين لا يجوز التعليق بالحكم الشرعي لان الحكم الذي يفرض علة ان كان متوقفا
 على الحكم الذي جعل علة معلولا لم يخلف حكم العلة عنهما فلا يصح علة وكذا ان كان
 متأخرا لان المتأخر لا يكون علة وكذا ان قارنته ادليس جحلا حله معا علة الاخر او
 من العكس وقال الجمهور ومنهم من يجوز ان يكونا من حيث الحقيقة **قوله** وفردا علة
 اي يجوز ان يكون المعنى فردا مثل تعليلا الربوا النفسية بالجنس والكيل ويجوز ان يكون
 كتعليلا حرمة التفاضل بالقدر والجنس كتعليله عليه السلام في المستحاضه
 حينما اعتبر الشيبين اسم الدم وصفة الانجاب كما ذكرنا **قوله** ويجوز ان يكون
 في النص وغيره اي يجوز ان يكون المعنى في النص المعللة كالطواف والطهر فانهما
 مذكوران في الحديث ويجوز ان يكون ثابتا في غير المنصوص عليه ولكنه من ضروراته نحو
 ما روي انه عليه السلام يعني عن بيع ما ليس عند الانسان وخصص في السلام فالرخصة
 معلولة باعدام العاقد وفقره واحتياجه وذلك غير مذكور في النص لان الاعلام معني
 في العاقد لا في السلام لكنه ثابت بضروره النص لان السلام يقتضي عاقلا والاعلام
 صفته فكان ثابتا باقتضاء النص فيكون كالثابت بعينه وهذا التعليق يصح على كل
 الشافعي حتى يعديه من الموجد الى الحال اما عندنا لا يجوز لثبوت خلاف القياس فلا
 يقاس عليه غيره وذكر في الميزان انه لم يخلقوا في اشتراط كون الوصف قائما
 محل الحكم فعند مشايخ العراق هو بشرط استدلالا بالعلل العقلية كالحركة علة
 لصيرورة الزات متحركا ويستحيل ان تكون الحركة في محل علة لتحركه فان اخرج
 فكل في الشرعية وعند مشايخنا ليس بشرط فان البيع والنكاح والطلاق وجوه
 علة لثبوت الاحكام في الحال وهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص
 محتاجا علة لجواز السلم والاجاره وهذا الوصف قائم بالعاقد ولان علة الشرع
 اماران ودلالة على الاحكام وقيام الدليل بل لدلول ليس بشرط كالعالم دليل
 وجود الصانع **قوله** ودلالة كون الوصف علة صلاحه الى اخره اعلم انه
 لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة لان جميعها لا يوجد الا في النص
 عليه فيؤدي الى سد باب القياس وانفقوا ايضا على عدم جواز التعليق بكل واحد
 من الاوصاف لانه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم وانفقوا ايضا على انه لا يجوز

التعليق باي وصف نشأ من غير دليل لما فيه من رفع الابطال ودرجه المحمدين ثم
 النص يصلح دليلا على العلة بخلاف سواد عليه بطريق النص في كونه تعالى
 اقرب الصلوة للوكة الشمس ويطريق التبيين والاشارة كقوله عليه السلام
 من بدل دينه فاقلوه وكقول الراوي سمي رسول الله صلى الله عليه وسلم فسيحروا
 ما عز فرحم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند علم النص والاجماع اختلفوا
 فيما يصلح دليلا عليها فقال اهل الطردة هو الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف
 من غير ان يحفل فيه فانه لا يؤثر لان طواهر الدلائل التي جعلها القياس حجة تقتضي جواز
 التعليق بكل وصف لا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان خلاف
 الحكم عن العلة اماره النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان العلة امارات
 والموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم يشترط ان تكون معقولة المعنى بل يشترط ان
 تتميز عن سائر الاوصاف بل بقطعي او ظني والاطراد يصلح لذلك لان الدوران مما
 حصل حصل العلم او الظن عادة لان المتأخر علة الدابر وقال جمهور الفقهاء من السلف
 والخلف لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة
 يوجد بين الشرط والحكم فلم يكن يدل من معني يعقل وهو ان يكون الوصف صالحا
 للحكم لم يكن مؤثرا والمراد بصلاحه فلا مئة اي موافقته ومناسيته للحكم غير ثابت
 عنه كإضافة الفرقة في اسلام احد الزوجين الى ابا الاخر لانه يناسبه لا الى الاسلام
 لانه ثابت عنه اذ الاسلام عرف عاصما لحقوقه لا فاعالها وهو المراد من قول الشيخ
 وهو ان يكون على موافقة العلة للنقوله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف
 فانهم كانوا يعلمون باوصاف مناسبة للاحكام غير متباينة واختلفوا في تفسير
 العدالة فعندنا عدالة بالتأثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم
 في موضع اخر نصا واجماعا وقال بعض اصحاب الشافعي عدالة بكونه مجبلا اي موقفا
 في القلب خيال القبول ثم تعرض بعد ذلك على الاصول بطريق الاحتياط لا الوجوب ليقض
 سلامته عن المناقضة والمعارضه لان الاثر مما لا يعلم بطريق الحس ولا بوجه العقل
 ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يتدلى اليه فبحسب الرجوع
 الى مثاله القلب فاد الخاب في القلب اثر القبول كان ذلك حجة للعامة اذا اشتهرت

عادة ان

القبلة ولم يبق عليها دليل وجعل الرجوع اليه شهادة القلب ثم تعرض على الاصول الاحكام
 كالشاهد تعرض على المزجحين لان هناك عرض حتميا لا احتياليا لانه يتوهم ان يتعرض
 بعد اصداله عليه ما يبطل الشهادة من فسق او غيره وانما الوصف للحقل مثله فثبتت
 الصلابة عندهم بالامامة على ما بينا والعدالة بالاخالة وقال بعضهم عدا الله بالعرض حتى
 اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات كان معدلا كما ان عدالة الشاهد
 تثبت بالعرض على المزجحين فاذا تعرضت لمزججه المزجج يجب العمل به وادى ذلك اصلا
 ادلا منه بالاعلى ثم معنى العرض على الاصول ان يثبت بقوانين الشرع فان لم يقموا
 عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول لصحته وصارت حجة وقال صاحب الفواعل
 مشار شهادته الاصول قولنا لا تجز الزعوه في اننا الخيل لانها لا تجز في ذكرها فانما الاصول
 شاهده لعدله العلة لانها مبني على التسوية بين الزكي والنافي في الوجود وعلمه وحسن
 نقول الاحتجاج الي اثبات صحة عليه ما لا يحس ولا يعارض وهو الوصف ما لا يخسر فانما
 يعلم بانته الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى اننا نعرفنا صدق الشاهد باحترازه
 مخطور دينه ويستدل به على منعه من العذاب ايضا لانه مخطور دينه وكذلك تعرف
 الصانع جل جلاله باننا صنعته كما اشار اليه في ايات كثيرة وانما الاخالة فهي مجرد النظر
 والظن لا يخفى من الحق شيئا ولا يقال الظن معتبر في الشرع كخبر الواحد والقياس
 لاننا نقول للمعتبر هو الظن الذي قام الدليل على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن
 ولم يقرهم ما دلت على اعتباره شرعا وعائنه ان الجدل عنزله الاليام وهو لا يصلح
 للالزام على الغير ولانه بالظن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالحري
 لان مبنى ادله الشرع على الظهور حتى يقع عليه كل احد وهذا مما لا يقف عليه غير
 صاحبه ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة لان الخصم ان يقول خايل في قلبي انه فاسد
 وخايل ان علي صحبه وهذه معارضة لازمة لا تدفع بوجهه واداهم ينقل عن المعارضة
 لم يكن حجة ادل المعارضة لا تجوز في الحجج الشرعية لكونها اماره الجدل وهذا العرض على
 الاصول لا يصلح دليلا لانه عبارة عن عموم شهادته هذا الوصف في الاصول فحصلت كثره
 النماذج وبكثرة النماذج لا تحذف قوة في الوصف كالتشاهد اذا انضم امثاله لا يظهر به
 عدالة وهو ليس فايدة العرض معرفة علمه ما ينقض الوصف او يعارضه غير مسلم لانها

البيوت

انما جعل ادله عان الاصول محصورة وليس كذلك انما فرقتم بين الشاهد والوصف
 ما به يتوهم ان يتعرض بعد اصداله عليه ما يبطل الشهادة بالفسق والوصف ما لا ينقض
 الوصف بعد كونه ملائما في الاحكام في اصله ان الشرع جعله علة لا لانه لم يصح
 علة بقاء العمل الشرعي على ما سيجي مع صلاحية علة الافعال لم يجرى على
 حوله كتحليلنا بالصغر الى غيره هذا نظير التعليق وصفه لا يبرموتوا على ان ولايه
 الانكاح في نفسا بغير رضا الزوجي على او مشورتها امرية على الصغر على او عند الشك
 على العاقر فعدله الاب ان يزوج البكر البالغة خوفا لوجود البكاره عابكر الصغرى
 وعندنا البكره ذلك لغوات وصف الصغر وعنده ليس له ان يزوج بنتا البكر الصغرى بل
 رضاها العوازل البكاره كالثبوت الكبر وعنده انه ذلك لوجود وصف الصغر والتعليق
 الصغر ملائم لان الصغر موثوقا في اياته المتنازع لان ولايه الانكاح لم تشرع الا على
 وجه النظر للزوجي عليها باعتبار عجزها عن مباشرة النكاح بضمها مع حاجتها الى مقصودها
 كالنفقة تجز على الوالد حقا لا ما جرحها والصغر موثوقا بالحج في مكان التعليق الثاني الاول
 بالصغر تعليلا بوصف علامه وموتوا ايضا لانه ظهر ان الصغر في ولايه المال بالاجماع
 وانما لم يشر البكاره والشابة اثر في ذلك وهذا معنى قول الشيخ كتحليلنا الى اخره
 والمتنازع جمع مشتق اسر الزمان والمكان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح
 او في مكان النكاح او جمع متكلف معنى المصدر من الانكاح ومحى المصدر على وزن الصغر
 قياس في الزبد عن الميداني ان المتنازع جمع منكوحه والقياس للمناكح في حديثه
 خصوصا اي الصغر موثوقا في ولايه النكاح المنكوحات قولنا **قوله** قاتل الطواف اي
 مثل قاتل الطواف في الحكم المعادلة وتسقوط نجاسة سؤر الهرة بعلة الطواف
 في قوله عليه السلام الهرة ليست نجاسة الحديث فان الطواف موجب للضرورة وهي
 تعلل الاجتزاء بوضوح الاواني عشا والضرورة موثوقه في الغيبة وسقوط الخطر بالنس
 مثل قوله تعالى اما الاضطرب اليه وقوله تعالى من اضطر في نجاسة من اضطر غير بالغ
 الآية تثبت ان هذا التعليق موافق لتعليق صاحب الشرع **قوله** دون الاطوار
 هذا رد لما ساءل الطرد وقد يفتا فساد هذا للزبد **قوله** لان الوجود قد يكون انما
 اذ جودا لحكم عند جود الوصف قل يقع بطريق الاتفاق والعدم عند العلم قل يقع

بالصغر

القدر

البيوت في مواضع اخرى

باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط محذور قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند
الوجود والعدم عند العدم دليل على صحة العلة واعلم ان اهل الطرد اتفقوا على ان
الطرد دليل على صحة الحكم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود
الوصف في جميع الصور وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
وقال بعضهم لا يصير حجة الا بدوران الحكم وجلا او عدما والنسبة امر في الحالين
ولا حكم له اي حال وجود الوصف وعدمه كقول عليه السلام لا يقتضي القاض وهو
غضبان انه معلول بشغل القلب لانه محل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب
ولا محل له القضاء عند شغله بغير الغضب هذا لا يكاد يوجد الا نادرا فكيف محل
اصلا وقد ذكرنا وجه قولهم مع فساد قولنا ومن جنسه التعليل بالتوالي
ومن جنس الطراد التعليل بالنفي وعزا عن حجتنا ان علة لحيثما احتج
بما لا يصلح دليلا لان علم الوصف لا ينافي وجود وصف اخر يثبت الحكم به لجواز ان يثبت
الحكم بدليل شئ اخر مع قول الشيخ لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود بوجه
اخر اي علم العلة لا يمنع وجوده عليه اخرى لان العدم ليس بشئ وما ليس بشئ لا
يصلح علة للآخر ولان العدم لا يكون اعلى حال من الوجود ووجود وصف لا يمنع
وجود وصف اخر يثبت الحكم به فكيف يمنع العدم كقول الشافعي اي التعليل بالنفي
مثل قول الشافعي في النكاح بشهادة النساء كقول الرجال انه ليس بما يشاء للحدود
فلا ينعقد بشهادته النساء بالحدود وفي الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق عليه لانه
ليس بينهما بعصية فاشبه ابراهيم بن العرم فلا يعتق عابن العرم قوله **الان يكون**
سببا معينا استغناء من قوله ومن جنسه التعليل بالنفي من حيث المعنى اي التعليل
بالنفي لا يصلح حجة الا ان يكون السبب حيا لا يصلح وهو في الحقيقة جواب عما يقال
انكم قد علمتم بالنفي في مواضع مثل قول محمد بن احمد الله في ولد المخصوب انه ليس بمخصوب
لانه لم يخصص به هذا لان لصان الغضب سببا واحدا وهو الغضب فصح الاستدلال
بعدم الغضب على علم الضمان قوله **والاحتجاج** باستصحاب الحال اي ومن
جلس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال الاستصحاب في اللغة طلب المحجة
يقال استصحبته الكتاب وغيره وعمل شئ لا زمر غيره قد استصحبته ويسمى هذا

معه

لا يكاد

الشرع استصحابا لان الاستدلال بحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال والاحتجاج
الحال مصاحبا له وفي الشرع هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني ما قيل انه كان
ثابتا في الزمان الا في قضاة الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير شرعي من اقبائه ولا لزوم له
محمدا بن الزوايد لانه التمسك بالحكم لا ينافي الاحتجاج بالحكم شرعي
لنتائيد او لوقفة هذا الوجه حقا وفي بعض زوايا الفقه عليه السلام واجب العقل
لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المنزلي فلهذا لا خلاف في عجز جواز العقل الاستصحاب
اذا كان قبل التام ولا الاحتجاج او اذا خلا في استصحاب حكم الحال احدث دليل غير
بهر من النظر والاحتجاج بقدر الواسع مع احتمال قيام الدليل فقال جماعة من اصحاب
الشافعي والشيخ ابو منصور ومن تابعهم من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة شعبة
في الشرعيات وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين انه
ليس حجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لانتفاء ما كان عليه ما كان وقال القاضي ابو زيد
والشيخان وصدر الاسلام ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا
للاثر على الحصر ولكنه يصلح لابطال العذر والدفع فحجب العلة في حق نفسه
ولا يصلح الاحتجاج به على غيره احتج من جعله حجة على الاطلاق بالنسبة وهو قول
عليه السلام ان الشيطان ياتي اذكرك فيقول احدثت احداث فلا يصبر حتى يسمع
صوتا او يجد نكاحا يحكم باستدانة الوضوء عند الاشبهة وهو عين الاستصحاب بالاجماع
وهو انه اذا تحقق بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له اداء الصلوة بذلك الوضوء ولم يلزمه
وضوء اخر وعذ الويقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وعذ اذا يتقن بالنكاح
ثم شك في الحلاق لا يزول النكاح وهذا كله استصحاب والمعقول وهو ان الحكم
مضى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى بذلك الدليل ايضا لانه متى علم المحدث
المزول ولم يظهر به الظاهر عدله وهذا نوع اجتهاد لا يترك اجتهادا آخر مثله بل ان حجة
ويكون حجة على الحصر واحتج من لم يجعله حجة اصلا بان المستصحب ليس له دليل عقلي
ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد
ثبوت حجة دليل الشرع لا يدل على بقائه بعد ثبوت اذ البقاء ايضا ان الواجب ان يحكم
الشك لا غير ولما ان الدليل المنزلي حكم في الشرع لا يوجب بقاءه كالايجاز لا يوجب

حاله

البقا حتى صحح الانفا بعد الاجاد ولو كان موجبا للثبوت والافتقار الى الجاد
 لاستحالة التراجع المتغير فكلوا ان البقا كما ينبغي على عدم العلم بالدليل المتولد فلا يصلح
 حجة على الغير لكنه لا يبرز حجة في طلب المتولد لم يتصوره جاز له العمل به ان لم يكن
 فيه ضعف وان ذلك جاز له العمل به التبرع عند الاشتباه ولا يجوز العمل به لغيره
 ولما الجواب عما استدلل الخصم من المسائل وفي مسالة النكاح والوصو والحدث فليس
 مما نحن بصدد بل هي من قبيل ما ينبغي ان يكون الدليل على ايد الشريعة بعد وفاة النبي
 عليه السلام لان حكم النكاح حكم من حكم الوصو فلهما رتبة واحدة بل لانه لا يصح
 توقيف هذه الاحكام صريحا فانه لو قال لو وجد علي ان يمس الخمر الى حده عذا او
 نوحان علي ان يمس الخمر الى وقتنا لا يصح بل يفسد العقد والشرط ولو لم
 تكن هذه الاحكام موقوفة لجاز توقيفها الا ان هذه الاحكام مع كونها موقوفة خيول
 السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة كالبيع والطلاق والنكاح والحدث
 للمهاره فصل وجود المعارض كان لها حكمنا لا يرد فكان بقاءها بالدليل لا بالاستحسان
 فيصلح حجة على الغير وهذا هو الجواب عن الحدتين من التخييل مسئلة خرج علي القوم
 فقال حتى قلنا في الشفيع من الدار ادا مع فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ان
 يكون ما في يد الشفيع من الدار كذلك الشفيع كان القول المستوي حتى ان الشفيع ما
 لم يقر بدينه على ان ما في يده ملكه لا يصح الشفعة عندنا لانه يفسد الاصل فان اليد
 دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح حجة للزاد وعند الشافعي يستحق الشفعة من غير
 ان يقر بدينه ان ملكه وان يده يملكه لان التمسك بالاصل حجة للرفع حجة عنده
 وايضا وضع المسألة في الشفيع احترازا عن موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليس
 ثابتة عنده والشفيع الجوار والنسب قولنا لان الميثاق ليس ميثاقا في الدليل
 الميثاق الحكم لا يكون دليلا على بقاءه كما ذكرنا وهذا دليل على ان الاحتجاج بالاستحسان
 من جنس ما لا يصلح دليلا قولنا ودلك في حكم حكمنا لا يستصحب بالاحتجاج
 به اما في حق حكم عرف بوثقه بدليل ترويع الشك في زواله كان استصحب ان
 حال البقا مصاحبا للثبوت موجبا اي يلزمنا بوجه الاحتجاج به على الخصم عنده
 ولا يكون حجة ملزمة عندنا لكنه حجة دافعة في كل حكم كذا قولنا والاحتجاج

على ذلك ان جعل البقا

معارض الاشباه هذا عطف على قوله والاحتجاج باستصحاب الجار يعني لا
 الاحتجاج بجنس جنس من الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه هو بقاء الحكم الاصل
 في المتعارض فيه ما على تعارض الاصلين اللذين يمكن للحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد
 ايضا لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل ودلك مثل قولنا في غسل المراقاة ليس
 بمر في الوضوء لان من الغايات ما يدخل في المعنى كما في قوله عليه السلام ليس
 بهما زاد على الخمس شي الى التسع متخوفان التسع معصوم منها ما لا يدخل عما في قوله
 تعالى اثموا الصيام الى الليل ثم لهذه الغاية وهي قوله تعالى الى المراقاة شبه بكل واحد
 من القسمين لدخول حرف الغاية عليهما فليست بهما بالقسم الاول تدخل وليست بهما بالقسم
 الثاني لا تدخل وليس احداً التبيين اولى من الآخر ولم يكن التسلسل اجبا فلم يجب بالشك
 قولنا وهذا عمل بلا دليل اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بلا دليل لان ما ادعي من
 ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه
 قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعضهما في المعنى وعدم
 دخول بعضهما فيه في نقول له ان تعلم ان هذا المتعارض فيه من اي القسمين لم لا فان
 قال اعلم قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يحتمل ان وان قال لا اعلم فقل
 اقرب الجمل انه لا دليل معه نعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل ولان اكثر ما في
 البابان الاشباه متعارضة وان تعارضهما يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف
 وترك الميل الى احدهما ما لم يقرر دليل الترجيح اما الحكم بنفي وجوب القسلة فلاكلا
 في القوم والميراث وغيرهما وفيه حشاش للخصم ان يقول قام دليل بترجيح عدم
 الدخول ههنا وهو ان الاصل علم الوجوب قولنا والاحتجاج بما لا يستقل
 الجاوزه اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا الاحتجاج بالوصف الذي لا
 يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه يقع الفرق بين
 المفلس والمفلس عليه بالعلم مثل قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في مسالة مس
 الزكراة حدثنا قهر للوضوء لانه مس الفرج فكان حدثا كما ادا مسه وهو يبول
 فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل وهو يبول وبه يقع الفرق بين
 الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل مثله هذا ليس بتعليل لا لما هو الا انه ليس

ايضا

١٠

على موافقه تعليلات السلف ولا بالهنا لانه لا تأثير ليس الفرج في نقض الطهارة كما اشار
اليه عمر رضي الله عنه بقوله لا اباي ^{استشنت} ذكر غير انني ولا رجوعا الى اصله في
عليه مع ان الفرق وقع بالوصف الزايد بينهما باعتبار انه علة للاقتضا ولم يوجد ذلك في
الفرع ولولم يختبر انضمامه اليه لم يبق الا قياس من مشر الذكور وذلك بالعلم والاصل
قوله والاحتجاج بالوصف المختلف اي هو من جنس الاطراد ايضا مثل تعليل
اصحاب الشافعي لم يلزم الحاله بانه عقلا صنع من التكفير فكان فاسدا كالكناه
بالجحر وهذا تعليل فاسد لانه تعليل بوصف مختلفا خلافا لظاهره لان الكتاب لا يمنع
جواز الاعتناق عن الكفاره عند ناله كاستا وموجله ويلزم عليه اقامه الدليل على
ان الكتاب الصحيح يمنع جواز الاعتناق عن الكفاره ليصح له الاستدلال لجواز
الاعتناق عن الكفاره على فساد الكتابه فقبل اقامه الدليل الا لزامه على الخصم كان
الاستدلال به فاسدا **قوله** والاحتجاج بما لا يشك في فساد اى هذا الاحتجاج
من جنس الاطراد ايضا ودل كمثل تعليل اصحاب الشافعي ان التلث ناقض للعدد عن
السبع فلا يجوز به الصلوه كما دون الايه وذكر في المحصر ان قراه الفاعله وحسن الامام
واللقوم والمنفرد حتى قالوا ان علي العاجز عن الفاعله ان يقرأ سبع ايات من القرآن
متواليه فان لم تحسن فمتفرقة فان لم تحسن شيئا من القرآن سبع وبهذا تفقد الفاعله
وهذا مما لا يخفى فساد علي من له الحق في طائفة قال صاحب القواعد بعد ذكر هذا
النوع وسائر انواع اقلية الطرده الفاسده وعندى ان الاشتغال بامثال هذا النوع
الوقت العزيز ومثل هذه التعليلات لا يجوز ان يكون محتصر الفناوي ومناط شرايع
هذا الدين الرفيع بل هو ضد للمستقبل من عن سيد الرشد ومساكر الحق وزله في الدين
وضلة في العقل والله العاصم عنه **قوله** والاحتجاج بلا دليل اي هذا الاحتجاج
من جنس الاطراد ايضا وهو وجه الثاني عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا
ادعي حكما شرعيا وهو الوجوب او الندب نحوهما اما النفي فليس يحكم شرعا
ان النفي عبارته عن العدم والعلم ليس بشي لان الثبوت امر عارض والمثبت يحتاج
الي الدليل لا النافي لانه متمسك بالاصل وهذا ما لم يجد عند الجمهور لقوله تعالى وقالوا
لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امارتهم فلم يهاجروا هانكوا احبوا

على من المذكور

الكاتبه

جند

المسلمين

اليهود الذين نفوا دخول الجنة وانبتوا دخول اليهود والنصارى ثم امر نبيهم بطه
الحجه والبرهان على النفي والاثبات جميعا ولان النفي في احكام الشرع كالاثبات فان
انتفاء وجوب صوم رمضان وصلاة الفجر كوجوب صوم رمضان وصلاة الفجر
والاحكام لا تثبت بادلتهما فمن ادعي حكما من اثباتا ونفي فعلية اقامه الدليل ولا دليل
لا يصلح دليلا لانه نفي الدليل ونفي النفي لا يحتمل ان يكون اثبات ذلك الشيء فان قيل لا
دليل نفي الدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطه بين النفي
والاثبات قلنا انما يكون دليلا اذا كان النافي عالميا بجميع الادله تاما من لا علم له
بذلك فهو جملها لا دليل لا علم بانتفاء الدليل ولما صح هذا النوع من الاحتجاج من
صاحب الشرع بقوله تعالى قل لا اجد فيها اوحى الى محمدا لانه هو الشارع فشيئا
بعد الدليل الموجب للحرمه على الذين كانوا يثبتون في السايه والوصيله والخيره
والحامي دليل قاطع على علم الحرمة اذ لا يجري عليه السهو والعجز بخلاف البشر
فان صفة العجز لا زهره والسهو ويعتبر به من ادعي علم كل شي فهو سفيه او
عجوز لا يتأخر معه وكيف يقدر اخذ علي هذه الدعوى مع قوله تعالى وما او تلتزم
بذلك من العلم الا قليلا احدا **قوله** في شرح المنار ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر اليه
التقليد لانه اذا لم بالدليل فلا بد من ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذكر
الكفره على ذلك بقوله لانا وجدنا ابانا على امه الايه واتباع الامه صاحب الوحي
ورجوع العامي الى قول المفتي والقاضي الى قول العدل ليس من هذا القبيل لان التميز
بين النبي وغيره لا يقع الا بالا استدلال وقيام المعجزه فوجب تصديقه وكذا قول
الاجماع بقول الرسول وجوب قول المفتي والشاهد بن بالنصر والاجماع فلم يكن
هذا تقليدا لان شرطه عدم المحجه وقد قامت المحجه ههنا ونقول هذا في حق الجمل
لانه لا يجوز له ان يقلد غيره ولا يقال قد قال ابو حنيفه لا تخمس في الخبر لانه
لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل لانا نقول قد ذكر انه منزه السمك
والسمك منزه الما ولا خمس في الما وهو اشارة الى معنى موثر يعني ان القياس
ان لا يحسم الخمس فيه لان الخمس انا يجب فيها كان اصله في بدل القدر وجوبه ايدنا فمرا
وعلة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الما يمنع قهر غيره على

الام

وجوب

ذلك الموضع والقياس ان لا يحجب في شئ وانما يحجب في بعض الاموال لا في كل واحد
 اثر فيه بخلاف القياس ليحجب به ويترك القياس فوجب العمل بالقياس قول
 وجمله ما يؤول له اربعة الى اخره هذا بيان حكم القياس فانه لما فرغ من بيان شرط
 وركنه شرع في بيان حكمه فقال وجمله ما يؤول اليه جميع ما يقع التعليق لاجله
 اربعة اقسام الاول اثبات الموجب بالسبب او وصفه والثاني اثبات شرط الحكم
 او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه
 باوصاف معلومة مثال الاول اختلاف الفقهاء في ان الجنس بافراجه هل يحرم البيع
 نسبه ام لا وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثبات كون الجنس حراما
 للحكم بالراي لانا لا نجد اصلا نفقسه عليه ولا نفيه بالراي ايضا وانما يكون الجنس
 بافراجه يحرم النسبه باشاره النص او دلالة او اقتضائه لما بينا انه ثبت
 باشارة النص ان علة حرمة الربوا القدر والجنس على ما مر ووجدنا الحرمة الربوا
 حكما يستوي فيه شتمته بحقيقته بالخبر وهو ما روي انه عليه السلام نهي عن الربوا
 والوثبة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشتمته وبالاتحاد فانهم انفقوا على ان
 من باع صبره حنطه بصبره حنطه وغالب اربابهم اسبكان لا يجوز لاحتمال الفضل
 ولو لم تكن الشبهة ملحة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي وقد
 وجدنا في النسبه شبهة الفضل وهي الحلور في احد وجهي الجانبين لان النقد خير من النسبه
 ولم حكم المال ولم يبدل المال بمقابلته ولم يسقط اعتباره لكونه حاصله بصنع
 العباد بخلافه الجوده لكونها حاصله بصنع الله تعالى ولما وجدنا شبهة
 الفضل في النسبه لا بد من ان يضاف الى سببه وقد وجدنا شبهة العلة كهي القدر
 والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاقبنا شبهة الربوا
 بشبهة العلة احتيالا لباي الربوا وهو ما عني قول الشيخ كالجنسية لحمة الشاة
قوله وصفه السوم في زكوة الانعام هذا مثال اثبات وصفه الموجب املا
 اي لا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس بتدليل يستدل على اشتراطه وعدم
 اشتراطه بالنص اعلم ان صفة السوم في الانعام اي القوت شرط لوجوب الزكوة
 عندنا خلافا لما لا هو محتج بالهلاق قوله تعالى خزن من اموالهم صدقة وقوله عليه السلام

انهم

لان العلة

في خمس من الابل شاة من غير تقييد بوصف ونحوه محتج بقوله عليه السلام ليس في الابل
 الحرام صدقة للسر في النقر المشيرة صدقة في خمس من الابل السابعة شاة فصارت النقا
 شرطاً لهذه الاخبار **قوله** والشهمود في النكاح هذا نظير الشرط والشهادة
 شرط لان عقد النكاح عند عامة العالم خلافا لما لا كدليل الشرط عنده الاطلاق فلا يجوز اثبات
 بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود **قوله** وشرط العدالة
 والذكورة فيما اي في الشهود هذا نظير صفة الشرط فان عند الشافعي صفة العدالة في
 والذكورة شرط حتى لا يقع النكاح بشهادة رجل وامرأتين عنده وبشهادة النساء
 عنده لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وعندنا كلاما ليس بشرط
 لا خلا وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والملاق قوله عليه السلام لا
 نكاح الا بشهود فلا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس بل بالنص **قوله** والبتين اهنا
 نظير الحكم الركعة الواحدة غير مشروعة صلاة عندنا وعند الشافعي ركنة مشروعة
 حتى يجوز التورير ركعة ولا يجوز اثبات شرعيتها بالقياس فمن اثبت شرعيتها بتمسك
 بما روي عن النبي عليه السلام انه قال صلاة الليل شني مشني فاذا خشيت الصبح او تورير ركعة
 ومن اكر شرعيتها بتمسك بما اشتمر انه عليه السلام نهي عن البتير او ما قال ابن مسعود
 وما روي عن محمد بن كعب القرظي انه عليه السلام نهي عن البتير او ما قال ابن مسعود
 ما اخذت ركعة قط وينوع من الاستدلال فان السفسر سلب لسقوط شرط الصلوة ولو
 كانت الركعة الواحدة صلاة لسقط في الحجر الشطر ايضا ولم يسقط علم انه غير مشروعة
قوله وصفه التورير هذا نظير صفة الحكم اختلفوا في صفة الوثر انه واجب ام سنة بعد
 اتفاقهم انه مشروع ولا مدخل للراي فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله انه واجب لقوله
 عليه السلام ان دعا الى زكركم صلاة يصلوا انكم الجنس الا وفي التورير فافطوا وقوله عليه
 عليه السلام التورير حق واجب من لم يوتر فليس متدا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمه
 الله انه سنة لقوله عليه السلام ثلاث كنس على وتر تلكت عليكم الوثر والضحى والاضحى
 او الاضحى **قوله** والرابع تعدية الى اخره اي الرابع من جملة ما يطل به تعليقه
 حكم النص اليها لانص فيه وزاد القاضي الامام ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق
 الراي فيه فان قيل قد جعل التعدية شرط القياس بقوله وان تعدى الحكم الى اخره

في

وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليه ويكون متقدما على القياس وجعلها هي الحكم
 القياس وذلك لوجوب آخرها عنه ووجودها به وبين الامرين من ثمة القياس
 كون التعديبه شرطا اشتراط كونها حكما له وقيل المراد بكون التعديبه شرطا للمكان
 للعلم لصحة القياس لا بشرط نفس القياس **والثاني** والتعديبه حكم لازم لا يرد
 للتعليل عندنا حتى لا يجوز التعليل بدون التعديبه كالتعليل بالعلل الفاصره وعند
 الشافعي يجوز ان يفيد التعليل بكون قياسا ويجوز ان لا يفيد التعديبه ويكون مقصرا
 على محل النقص فكان القياس والتعليل عندنا واحدا وعند التعليل اعلم من القياس لانه
 يجوز التعليل بالعلل الفاصره كالتعليل بالتمنيه وهو قول الحنفية من اصحابنا وقيل
 هذا الخلاف بناء على ان الحكم في المنصوص لا يثبت بالعلل بل بعين النص لان التعليل لا
 يصلح لتغيير حكم النص فكيف يصلح لابطاله قالنا المجوزة ان صحة تعديبه تعديبه
 العلة موقوفه على صحة العلة في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديبه
 الدور وهو ما لم يزل لان التعليل لما صار حجة بالاجماع وجب ان يكون موجبا لاصار
 الحج نادا لتعلقه بالاجاب فان كانت الحجة عامة اوجبت الحكم على العموم والا اوجبه على
 الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة وهي العلامة والتأثير والاختلاف او العراض
 على الاصول لا يقتضي التعديبه بل التعديبه باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه
 ولما ان العلة الفاصره لا يفيد شيئا والتعليل بالعلل الفاصره تكون عبثا وهذا لان
 التعليل التوسل الى معرفة الحكم وهذه الغايه هي ما معدوم لان الحكم في المنصوص ثابت
 ومعلوم بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عنه ولا يتوسل به الى معرفة الحكم
 في غير الاصل لانه لا يفيد تعليله فان قالوا التعديبه بالعلل الفاصره تفيد اختصاص
 النص بحكمه قلنا هذه الغايه تحصل بترك التعليل لا غير اما بالحقويه بالتعليل نادا
 لم يعلل يحصل هذه الغايه لان التعليل بالعلل الفاصره لا يمنع التعليل بالمتعلق
 لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلة من فلا يفيد الاختصاص واما الجواب عن الدور فهو
 ان لا يجوز ان يقال صحتهما في نفسها لا يتوقف على صحة تعديبهما بل على وجودها في
 غير الاصلح ينقطع الدور على انه وقف معجزة كوقوف الابن على الاب وعكسه فلا
 يصرف **والثالث** والتعليل للاثلاثه الى اخره لا خلاف بين الفقهاء انما ان

التعديبه
 هو الذي يقتضي
 صحة الحكم
 بناء على
 صحة العلة

سببا بشرط او حكم بالبرهان من غير اصل يرد اليه بالحل ولا خلا وان اثبات الحكم بطريق
 التعديبه اصل الى فرع بالشرائط المعروفة صحيحة واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط
 بطريق التعديبه بان يثبت سببا بشرط الحكم بنص او اجماع فلا يجوز تعديبه معني جامع
 الى محله اخر قال بعض اصحاب الشافعي لا يجوز وظنه مذهبا العامة اصحابنا واما جمهور
 الاصوليين يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وفخر الاسلام فان جاز لا سلا
 ذكر في اخبار العلة في اصوله وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد في الشرع اصل
 صحيح لتعليله فاما اذا وجد فلا بأس به الا بربنا اختلفنا في اشتراط قبض الدليل ليقا
 صحة العقل في بيع الحوام للمعين بالحام المعين ونكلمنا فيه بالبرهان وجدنا الاشياء
 الفضا صلا وهو الصرور وجدنا الجواز بلا قبض اصلا وهو بيع الحوام بالدرهم بشرط
 الشافعي رحمه الله المتناقص فيه الحد الجدل واختلفوا في انهما ما لان يجري فيما الربوا
 فليست شرط قبضهما في المجلس كالدهر والفضه قلنا لا يشترط القبض في المجلس لحد
 المجلس او اختلف لانها ما لان عينا فلا يشترط قبضهما في المجلس كما في بيع
 الثوب او الحوام بالدرهم فعلم بما ذكرنا ان المراد من قول الشيخ والتعليل لاقتضا
 الثلاثة الاثبات بالثلاثه لاثباتها ابتداء لا بطريق التعديبه ان كان تابع فخر الاسلام
 والا فالمراد منه التعليل مطلقا وانما بطريق التعليل لاثباتها ابتداء لان في ذلك نصب
 الشرع بالبرهان ولا يجوز ذلك لاثبات السبب فظاهر وانما في اثباته صفته فلا يجوز
 لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتا فنزله اثباتا لاصل السبب فكان في ذلك نصب الشرع
 ايضا بالبرهان وانما في اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعته لان الحكم كان
 ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبله فكان
 في اثباته رفعه ونسخ الحكم وكذا في اثبات وصفه لان وصفه بمنزلة وكذا لاثبات
 الحكم ابتداء او وصفه نصب الشرع ابتداء وجه قول من انكر اثبات الاسباب والشروط
 بطريق القياس ايضا انه لا بد للقياس من معني جامع بين الفرع نادا قسنا اللوا
 على الزنا مثلا في كونها سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف
 مشترك بينهما وبين اللوا له ليمكن جعل اللوا له سببا له ايضا وحيث يكون موجب
 للحد المعنى المشترك فخرج الزنا واللوا له عن كونها موجبتين له لان الحكم لما استند

حكم

فاشترط

الاصل

الى المعنى المشترك استخار مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما وبلغ منه
 بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل لم يتقوا وجع من جور اثباتها بالقياس اذا
 كان له اصلان القياس ليس الا بان ثابت ما ثبت في الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في
 فرع فهو نظيره وهذا تحقق في الاسباب والشروط كما تحقق في الاحكام ولا معنى
 لقوله فخرج الزنا واللواط عن كونهما موجبا للحج لان الوصف الذي هو جبرئيل
 الزنا للحج اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحج لان ذلك للعقوبة
 لسببتيه لا للحج **قوله** ولا استحسان الى اخره وما كان الاصل الرابع على
 وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان شرع في بيان الاستحسان وهو
 في اللغة استفعال من الحسن وهو عدل الشيء حسنا واعتقاده حسنا وفي الشرع
 اسم لدليل يعارض القياس الجاهل فكانتم سموه بهذا الاسلوب استحسانا ثم ترك القياس
 بدليل اخر وهو على انواع فليكون بالاثركما في السلم فان القياس ياتي جواز لعدله
 للعقود عليه عند العقل لا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكرو
 فليسلم في جيل معلوم ووزن معلوم الى احد معلوم وقد يكون بالاجماع مثل
 الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان يامر انسانا بالخرز له خفا مثلكا او بغير
 صفة ومقدارة ولا يذكرك له اجالا ويسلم اليه القن فانه يجوز والقياس يقتضي علم
 جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه وقد يكون
 بالضرورة مثل تطهير الحيض والابار والاوي فان القياس ياتي بمجباره هذه الاشياء
 لانه لم يكن صبي الماء على الحوض والبئر ليتطهر ولان الدلو يتجسس ملاقاة الماء فلا يزال
 يعود وهو نجس وكذا الماء يتجسس ملاقاة الاية النجسة والنجس لا يفيده الطهارة
 لكنهم تركوا العمل بوجوب القياس للضرورة اثر في سقوط الخطاب لان فيه حرجا
 والخرج مدفوع بالنص وقد يكون بالقياس الحفي كما في سور سباع الطير فانه في
 القياس نجس لان السور معتبر بالحر والحر هذه الطيور حرام فكان سورها نجسا
 كسور سباع البهايم وفي الاستحسان هو طاهر مكره لان السبع ليس نجس العين
 بدليل جواز الانتفاع به كالاصلحيا والبيع والانتفاع بجلده وعظمه ولو كان
 نجس العين لما جاز الانتفاع به كالحنزير وسور سباع البهايم اما كان نجسا

اولا يسلم

والضرورة

باعتبار

انها اعل بلسانها مختلط لعابها بالما ولعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في
 سباع الطير لانها تاكل اللحم تنقارها ثم يتقلعه ومنقارها عظم وعظم الميت طاهر
 وعظم الحي ولي فلا يختلط لعابها بالما فلا يتنجس **قوله** وما صار من العله
 الى اخره وما يبر انواع الاستحسان شرع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس
 فقال وما صار من العله عندنا علة بانها خلافا لاهل الطرد وغيرهم كما امر بانه
 فلا معنى على القياس الاستحسان الذي هو القياس الحفي انا قوي اثره وقلنا القياس
 لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساد له لانه لا رجحان لما
 بظهوره ولا للباطن بطونه واما الرجحان بقوه الاثر فيسقط ضعفا لا في مقابلته
 قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا لان الاعتبار لا اثر الا يري ان الدنيا ظاهره والعقبى
 بالحنه وقد ترجح العقبي حتى وجب الاستغفار لطلبها والاعراض عن طلب الدنيا
 لقوة الاثر من حيث الدوام والصفاء وضعف الدنيا من حيث الكدورة والفساد
 ومثال تقدم الاستحسان على القياس سور سباع الطير فانه في القياس نجس
 وفي الاستحسان طاهر كما بينا ومثال ترجيح القياس الذي قوي اثره الباطن على
 الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساد له **قوله** كما لو تلايه السجدة
 اذ امر ايه السجدة في الصلوة فان كانت في اخر السورة ان شارك مع صاوان
 شا سجد غير ان الركوع يحتاج الى النية لا السجدة وان كانت في وسط السورة
 ينبغي ان يسجد لما اثر يقوم فيقرأ ما بقي وان ركع في موضع السجدة لجزاء وان ختم
 السجدة ثم ركع لم تجزه نواها ولم ينو ما لا ينافي فلا تادي بالركوع ولا
 بالسجدة الصلاة كذا في المبسوط والذخيرة ثم اذا اراد ان يقهر الركوع مقام السجدة
 على الفور اجزاه في القياس وبه نأخذ ولا يجزئه في الاستحسان فوجه القياس ان الركوع
 والسجدة يتشابهان في معنى الخضوع ولما اطلق اسم الركوع على السجدة في قوله
 تعالى وخر راكعا اي ساجدا لان الخرو وهو السقوط وهو موجود في السجود
 دون الركوع ولما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع عن السجود فهذا قياس
 طاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لا احد الفاعلين بالآخر لظاهر
 الشبهة ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود بقوله تعالى فاسجدوا والركوع

اجمعوا ان سجدة الصلاة متبادلة
 في سجدة الصلاة بآية واختلوا
 في الركوع والنية ان الركوع
 الصلاة انها تنوب عن السجدة
 الصلاة انما تنوب عن السجدة
 والركوع ثلاث ايات

الألوكة
 ١٤٠٠

غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب
عن سجدة التلاوة كان اولي لان القرب بين الركوع والسجود في الصلاة اظهر من
القرب بين الركوع وسجدة التلاوة فهذا اثره الظاهر لان المأمور به لا يتبادر بغيره
فيفسد به وجه القياس بمقابلته ولكن القياس اولي بالعمد سبب قوة اثره الباطن
الذي تضمن فساد الاستحسان وبما ان اثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة
ليرشع فيه مقصوده بطريق الاستبصار بنفسه ولهذا لا يلتزم بالثبوت كما لا
تلتزم الظاهر به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعاً للحصول به مخالفة للمشترى
الذي امتنعوا عن السجود استنكاهاً والا فكذا بالمقربين الذين تبادروا الى السجود
تقرباً وافتحاراً كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود والركوع في
الصلاة بعمل هذا العمل اي يحصل منه ما هو المقصود من السجود فيسقط عنه
السجود به بخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز اقامه الركوع مقامه ولا عكسه لان
كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا
واسجدوا وقوله عليه السلام يكن جهنمك على الارض فصار الاثر الحقي للقياس
وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة
والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولي من الاثر الظاهر للاستحسان وهو
العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساوياً للمقصود
قوله قدما القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اشاره الى رد قول
من طعن على اي حنيفه واصحابه رحمه الله وقال حجج الشرع الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرف به احد من جملة
الشرع سوى اي حنيفه انه من دلائل الشرع وهو قول القسبي ونقل عن الشافعي
رحمه الله انه قال من استحسن فقد شرع فقال الشيخ رحمه الله الاستحسان
الذي كثراديعاً لهذا الطعن يعني الاستحسان نوع من القياس لا انه قسم خامس
كما زعمتم ثم يترى الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي يصلح تعدد
تلاوه بين المستحسن بالاثروالاجماع والضروره فقال ثم المستحسن بالقياس
الخفي يصلح تعددته بخلاف الاقسام الاخر لان حكم القياس التعليلية وهذا القسم

استكباراً

وان اخفق اسماً لا استحسان لم يخرج عن كونه قياساً فيصلح تعددته بخلاف
الاقسام الاخر لانها غير معلوله بل هي معدولة عن القياس فلا يقبل التعدد
ثم يترى من الاما ذكر فقال لا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع والثمن
لا يوجب عين البايع قياساً لانها ما اتفقا على البيع فقد اتفقا على ان المبيع
ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئاً في الظاهر على البايع وانما البايع يدعي زيادة
الثمن فكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري وياخذ منه ما اقر به وتحلفه على
الباقى كما في سائر الخصومات وفي الاستحسان بحسب البين على البايع ايضاً لان
المشتري يدعي وجوب تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع ينكر التسليم عند
احضار ما اقر به وهذا حكم تعدي الى الوارثين اي وجوب التحالف قبل القبض
حكم تعدي الى الوارثين اي وارت البايع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما
بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض تحري التحالف بينهما لان الوارثين قايرون
مقام الوارثين في حقوق العباد والاجارة اي تعدي وجوب التحالف الى الاجاره
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار ثوبه
في التحالف فان لان التحالف دفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ
ليعود اليه راس مال له وعقد الاجاره محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبائع ولكن
ايضاً ان تحلف كل واحد منهما منكرًا ومدعيًا على الوجه الذي قلنا فحري التحالف
بينهما قولاً فاما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض
المبيع فلم يوجب عين البايع الا بالاثولان المشتري لا يدعي على البايع شيئاً اذ المبيع
مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثولان على خلاف القياس عند اي حنيفه واي حنف
فيقتصر على مورد النص فلا يصلح تعددته الى الوارثين والاجارة والآثر هو قوله عليه
السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وتراذلاً وعند محمد
تحري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد
منهما يدعي عقداً ينكر الاخر اذ البايع بالبيع غير البايع بالفين وهذا المعنى تحقق قبل
القبض وبعد وجوابه لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقداً اخر فان العقد لا
يختلف باختلاف الثمن فان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين

يصير ما عند خط الثمن قولاً وشرط الاجتهاد الى اخره لما فرغ الشيخ
 من بيان القياس وركنه وشرطه وحكمه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لا
 بد للقياس من القياس وهو المجتهد فقال وشرط الاجتهاد كذا وانما لم يذكر نفس
 الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء وفي اللغة هو بذل المجتهد لشيء المقصود وقيل في
 الاصطلاح هو بذل المجتهد في استخراج الاحكام من شواهدها الدالة عليها
 وقيل هو طلب الصواب بالامارة عليه قولاً ان تحوي اي تجمع علم الكتاب
 بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعاً وجوهه التي قلنا اي اقسامه التي قلنا في اول
 الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من النظم وقيل
 لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظم فيه كما في السنن وقيل الجمان
 بحفظ ما احتضن الاحكام لا غيره وعلم السنن بطرقها اي مع طرقها من التواتر
 والشهرة والاحاد والجمان يعرف بنفس الخبر ايضاً انه روي بلفظ الرسول او
 نقل بالمعنى وان يعرف وجوه معانيه لغة وشرعاً مثلاً الخاص والعام وسائر الاقسام
 المذكورة في الكتاب وذكر الغزالي ان الاجتهاد بشرطين احدهما ان يكون مجتهداً
 بالمدارك المشهورة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والثاني ان يكون عديلاً
 مجتهداً عن المعاصي وهذا شرط لجواز الاعتماد على قوله والمدار المشرع اربعة
 الكتاب والسنة والاجماع والعقل ولا يشترط معرفة جميع الكتاب بل معرفة
 ما يتعلق به الاحكام وكذلك مقدار خمسماية آية ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان
 يكون عالماً بما وقع عليها بطلانها وقت الحاجة وكذا لا يشترط معرفة جميع السنة بل
 ما يتعلق به الاحكام دون ما يتعلق به المواظمة واحكام الآخرة ولا يلزم حفظها
 بل يكفي ان يكون عنده اصل صحيح لجميع احاديث الاحكام كالصحيح للخيار
 او لمسلم وغيرهما واما الاجماع فيلبيح ان يسمعوا في الاجماع حتى لا يفتي بخلافها
 كما يجب معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلاف النص ولا يلزم ان يحفظ جميع مواقع
 الاجماع والخلاف بل كل مسألة يفتي فيها يلبيح ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة لاجماع
 قولاً وان يعرف وجوه القياس اي طريقة وشرائطه كما ذكرنا وذكر الترمذي
 وحاصل ذلك يشترط ان يعلم ثلاثة فنون علم الحديث وعلم اصول الفقه وعلم

فيه

يجمع
 بينهما

اللغة فاما علم الكلام فليس بشرط فانما لو فرضنا انساناً جازماً باعتقاده
 الاسلام تقليداً لا يمكنه الاستدلال بالادلة الشرعية على الاحكام قولاً
 وحكمة الاصابه بغالب الراي اي حكم الاجتهاد كفي لا قطعي حتى قلنا ان المجتهد
 تحكي وتصيب والناس لمعتزله كل مجتهد مصيب والحاصل ان الحق في موضع الخلاف
 او المسايل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد واحداً او متعدداً وهذا واحد
 وعند المعتزله متعدد وهذا الخلاف في الاحكام الشرعية لا في العقلي لا اعلي
 قول اي الحسين العتيبي والجاحظ من المعتزلة قائمهما فالأصل المجتهد مصيب في
 مسايل الكلام التي لا يلزم منها الكفر كمنه خلق القرآن واراد به نفي الالوهة والحدوث
 عن عمدة التكليف لان اجتهاده مطابق للحق وهذا معنى قول الشيخ الاعلى قول
 بعضهم والي من ذهب المعتزله ما لا عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي
 والمرني وبعض متكلمي اهل الحديث ثم من قال بالحقوق اختلفوا فيما بينهم
 فقال بعضهم استواء الحقوق وقال علمتهم واحد من الجملة احق وهو مردى عن
 الشافعي اخرج من قال بالحقوق بان المجتهد كلف الفتوى بخلاف الراي
 بقوله تعالى فاعينوا يا اولي الابصار فكان ذلك تكليفاً باصابه الحق ان ليس
 بعد الحق الا الضلال ولما توجه التكليف عليه باصابته يلزم ان يكون كل مجتهد
 مصيباً ولا يلزم من التكليف باصابه تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال الفقه
 فانه جملة واحده عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه تصير الجهات كل ما قبله حتى
 ان المجتهد من ادا صلوا الي اربع جهات اجزائهم صلواتهم وجاز تعدد الحقوق في
 اناس مختلفين في حق بعضهم خذرو في حق بعضهم اباحة اذا كان لا يلزم كل
 واحد منهم ما لزم الاخر كما جاز في باب القبله عند الاشتباه ومن سوي بين
 الحقوق يقول ان دليل التعدد لم يقص التفات ولا يثبت حجان البعض على البعض
 بل امرح ومن جعل الواحد احق يقول بان الوسوفا بينهما لم يلزم مراعاة الفقهاء والاسان
 المجتهدية وهذا لان الاصل ان يكون الحق واحداً الا انا تركنا القول به ضرورة
 ان لا يصير المجتهد مكلفاً بما ليس في وسعه وهذه الضرورة ترتفع باننا نفس
 الحقيقة لفتواه فينبغي الواحد احق ليستقيم المناهضة ودعوة كل واحد منهم لاص

هذا هو الحق في الاجتهاد
 والاشعرية والقاضي الباقلاني
 والي من ذهب المعتزله ما لا عامة
 الاشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي
 والمرني وبعض متكلمي اهل الحديث
 ثم من قال بالحقوق اختلفوا فيما بينهم
 فقال بعضهم استواء الحقوق وقال علمتهم
 واحد من الجملة احق وهو مردى عن الشافعي
 اخرج من قال بالحقوق بان المجتهد كلف الفتوى
 بخلاف الراي بقوله تعالى فاعينوا يا اولي
 الابصار فكان ذلك تكليفاً باصابه الحق ان ليس
 بعد الحق الا الضلال ولما توجه التكليف عليه
 باصابته يلزم ان يكون كل مجتهد مصيباً ولا
 يلزم من التكليف باصابه تكليف ما ليس في
 الوسع كاستقبال الفقه فانه جملة واحده
 عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه تصير
 الجهات كل ما قبله حتى ان المجتهد من ادا
 صلوا الي اربع جهات اجزائهم صلواتهم وجاز
 تعدد الحقوق في اناس مختلفين في حق
 بعضهم خذرو في حق بعضهم اباحة اذا كان
 لا يلزم كل واحد منهم ما لزم الاخر كما جاز
 في باب القبله عند الاشتباه ومن سوي بين
 الحقوق يقول ان دليل التعدد لم يقص التفات
 ولا يثبت حجان البعض على البعض بل امرح
 ومن جعل الواحد احق يقول بان الوسوفا
 بينهما لم يلزم مراعاة الفقهاء والاسان
 المجتهدية وهذا لان الاصل ان يكون الحق
 واحداً الا انا تركنا القول به ضرورة ان لا
 يصير المجتهد مكلفاً بما ليس في وسعه وهذه
 الضرورة ترتفع باننا نفس الحقيقة لفتواه
 فينبغي الواحد احق ليستقيم المناهضة ودعوة
 كل واحد منهم لاص

الى حجة ان لا مناظرة بين المقيم والمساقر في اعداد ركعات صلواتها الثبوت الحقة
 على السواء وكذا المناظرة في وجوه كفارة الهين ولنا قوله تعالى فممنهاها سليمان
 بخلد جلال علي داود وعنده ابنه سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة فقال صالح
 الحارث ان هذا انقلب غنمه فوق غنمه في حرثي فلم يبق منه شيء فقال لكرد فار الغنم
 وقد كانت قيمتها مستويين فقال سليمان غير هذا اوقف للغريقين بطلوا اهل
 الحرث بالغنم فيلتفون بالباقيها واولادها واصوافها ويقوم اصحاب الغنم على الكور
 حتي اذا كانت قليلة نفشت في دفع هو لا الي هو لا غنمهم وهو لا الي هو لا كورهم
 فقال داود وعليهم اللام القضاء قضيت والضمير في فممنهاها للحكومة والقضيد
 وكان ذلك باجتهاد منهما اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافة ولدا ورك
 الرجوع الي قوله ثم انه تعالى خص سليمان بالغنم فائدة لان داود قد فهم ايضا
 علي ذلك التقدير وهذا في شريعتهم انما في شريعتنا فلا ضمان بخلاف في هذه الصورة
 بالليل والنهار وعند الشافعي يضمن بالليل وقيل انها ضمنوا لانهم ارسلوا وقيل
 كان هذا اصليا وما فعله داود وحكما وللخصم ان يقول يجوز ان يكون خصم
 سليمان بالغنم باصابه الحق ولا يلزم منه ان يكون واحدا وما روي عن النبي عليه
 السلام انه قال اذا اجتمع الحاكم فاصار فله اجران واذا اخطأ فله اجر واحد وفيه
 دليل علي ان في الاجتهاد صوابا وخطا وما روي عن ابن مسعود انه قال في المفوضة
 وقلمان عنهما زوجها قبل الدخول بها ولم يسرها مبرا الاجتهاد فيه راي فان يكن
 صوابا فمن الله تعالى وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وهذا معنى قول الشيخ الحق
 في موضع الخلاف واحد باثر ابن مسعود في المفوضة والدليل المعتمد عليه فيما لنا
 اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكر بعضهم
 علي بعض في الخطية فكان ذلك اجماعا منهم علي ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحد
 ولما الجواب عن قولهم لا بد في الاجتهاد من تعدد الحق غير مسلم بل يصح التكليم
 من غير تعدد الحقوق لانهم ما خلفوا باصابه ما عند الله من الحق بل خلفوا الا
 لا اصابة فان اصابوا ما عند الله تعالى جزوا وان اخطأوا غدروا واذا جزوا
 علي الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق فلم يلزم

داود عليه السلام

قوله تعالى فممنهاها سليمان

في قوله تعالى فممنهاها سليمان
 في قوله تعالى فممنهاها سليمان
 في قوله تعالى فممنهاها سليمان

راي

مدا

من هذا تكليف ما ليس في الوسع كمن امر بخلافه بطله من ضل عنه فخرج كل
 واحد الى جانب في طلبه صح هذا الامر وان عدا واحدا مصيبا في الطلب فممنهاها
 للامر ولكن من وجد الغنم مصيبا ابتدا وانها واليا قون مصيبون ابتدا قوله
 في المجتهدين اذا اخطا كان مخطيا ابتدا اي في اجتهاده وانها اي فيما ادي اليه
 اجتهاده عند البعض وهو قوله ابو بكر الاصم واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه
 الله حتي لا يصح عمله به وينقض قضا القاضي فيه ولكن مخط عنه الاثر والمخاراة مصيب
 ابتدا اي في حق العمل مخطي انما اي في اصابه المخطو بل ما ذكرنا وهو مروي عن
 اي حنيفة فانه قال ليوستف بن خالد التميمي كل مجتهد مصيب الحق عند الله
 تعالى واحدا يتصل بهذا اجتهاد غير النبي في زمن النبي عليه السلام قبل الاجور
 لان المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام لا مكان الرجوع
 اليه والجمهور علي انه يجوز لمن بعد عن النبي عليه السلام استدلالا لا بعد في معاد
 رضي الله عنه والاولي ان لا يجوز لمن كان يحضره عليه السلام قبل الاذن صريحا
 قوله ولما قلنا لا يجوز تخصيص العلة الي اخره عبارة عن خلف الحكم
 في بعض الصور عن الوصف المذكور علة مانع لا خلاف ان العلة مني ورد عليها
 نقص بطله هو الخلف لا مانع لان المنتقض لا يصلح علة واختلفوا في تخصيص
 العلة فقال ابو زيد ومشايخ العراق والحجاز والرازي يجوز تخصيص
 في العلة المستنبطه وهو مذهب مالك والحنابلة وعامة المعتزلة وقال مشايخ ماورا
 النهر غير ذلك لا يجوز وهو اظهر قولي الشافعي وهذا الخلاف في العلة المستنبطه
 فاما في العلة المنصوصه فقد اختلف القائلون بعدم الجواز في المستنبطه منهم
 من حوزة ومنهم من لم يحوزه احيي المجوز بان العلة اماره علي الحكم بجعل الشيء
 لحازان لجعل اماره في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها
 اماره كتخصيص العام لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل
 الشرط عليه وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط عليه وجود الحكم عند
 الغنم الرطب في الشتاء اماراة للمطر وقد تخلف المطر عنه في بعض الاحياء ولا
 يدل ذلك علي انه ليس باماره وبان تخصيص العلة المنصوصه جائز فان الله تعالى

الاجتهاد

في قوله تعالى فممنهاها سليمان
 في قوله تعالى فممنهاها سليمان

تخصيص العلة

اجوز

جعل الزنا والسرقه عتبتين للحد والقطع وقد يوجدان في وسائر الامور ولا يقطع
وما قال منكر التخصيص ان التخصيص يقتضي غلط لان النقص بطا على سبيل المضاده
كنقص البيان والتخصيص بيان ان التخصيص لم يدخل في العموم الا بوجوب ان التخصيص
جائز على الكتاب والسنة دون المناقضة ولان المعدول به عن القياس بالسنة او
الاجماع او الضرورة او الاستحسان مخصوص منه بالاجماع ولان المعدول ادعى
ان هذا الوصف علة فاذ وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمال ان يكون العدم
لفساد العلة فيتناقض واحتمل ان يكون العدم مانع منع ثبوت الحكم مع العدم
فوجب ان يقبل بانه ان ابرز ما نفاصالحا والافقد تناقض واجته المنكر بان جوا
يؤدي الي نسبة التناقض الي الشرع ودالا يجوز بانه ان من قال ان المؤثر في الحكم
هذا الوصف فقد بان ان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم ايما وجد حتى
يكنه التعدية فمتى وجد ذلك الوصف لا حكم له تبين انه لم يكن اماره على الحكم
شرعا فكانه قال هو دليل واماره وليس دليل واماره وهذا تناقض بخلاف النص
العام فانه بالتخصيص تبين ان الخصوص غير مراد بالعام وفي هذه المسألة بان
عليان المعاني هل لها عموم ام لا فنجد لهم المعاني عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها
وعندنا لا عموم للمعاني لان المعني واحد وانما تعدد محاله فلا يقبل التخصيص ولا
تخصيص العلة يؤدي الي تضريب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد ان
يسلم منه عن المناقضة فاذ اجاز تخصيص العلة امكن التخصيص لكل مجتهد اذا ورد
نقص في علمه ان نقول تخصيصه على ما نرى وتخلص عن النقص فسلم اجتهاده
عن الخطا والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا ما نقص
والتخصيص ان يقول انما يلزم من التخصيص تضريب كل مجتهد اذا قبل منه مجرد
قوله حص مانع فاما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك الا
يلبس لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقص على علمه مانعا صالحا وليس كان
التخصيص بهذا الشرط موديا الي تضريب كل مجتهد لكان ما ذهب اليه
من اضافة علم الحكم في صورته التخصيص الي علم العلة موديا الي التضريب ايضا
لان علمه موثقة ثبت تخصيصها بدليل فمتى عندكم صحيحة غير منتقدة

ايضا الحكم تنسبون عدم الحكم الي عدم العلة باعتبار فوات وصفه ونحن
ننسب الي المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقص ان
يقول قد علمت علمي في صورته النقص لزيادة وصفه ونقصانه وتخلص عن
النقص بدلك كما يتخلص بالتخصيص فتبقى علمه على الصحة فيكون علمه مصبا
قوله وذلك ان يقول الي اخره بيان وتفسير للتخصيص واما قوله ان العلم
اماره الي اخره فغير صحيح لانها اماره بشرط ان لا ينقص كما انها اماره بشرط ان لا
يعارضها ضرورة خرج الجواب عن تعويلهم بالغير الرطبة لانه لم يجعل اماره بشرط
ان لا يتخلف المانع عنه اصلا وكذا اعتبارهم بالعلم المنصوص فان التخصيص فيما لا
يجوز ايضا عندنا بل عدم الحكم في صورة عدم العلم **قوله** وبيان ذلك اي بيان
الصورة التي عدم الحكم لمانع عندهم وعدم الحكم عندنا بنا على عدم العلم في الصاير
التايم اذا ثبت المانع في حلقه انه يفسد الصور لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان
صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز التخصيص قال امتنع حكم هذا
التعليل ثم لما نرى وهو الاثر وهو قوله عليه السلام ثم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك مع بقا العلة وثلبنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان قول
الناسي ينسحب الي صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه
معنى الجاهية فصار علمه كالاكل حكما وبقي الصور لتقار كنهه لا مانع مع فوات
ركنه والتايم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصور مضاف الي غير
من له الحق فيبقى معتبرا فيفوت ركن الصور به **قوله** ويبي على هذا التفسير
لنوع اي من من اجاز التخصيص على حواز التخصيص بتفسير الموانع وهي خمسة
بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلم كبيع الحر لانه ليس له البيع مبادله المالك
لما لا يملك انعقاد البيع فيه لعدم المالك ومانع يمنع تمام العلم كبيع عبد الغيرة فانه
يمنع تمام العلم في حق المالك لعدم ولايه العاقل عليه وان كان العاقل تاما في حق
العاقل لعل لو اجازته المالك لجاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد غير تام في حقه وما
يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فان الخيار اذا كان للبايع يمنع ثبوت المالك للشرط
وما منع منع تمام الحكم كخيار الرويه فانه لا يمنع ثبوت المالك ولكن لا يتم الصفقة

بالقبض معه وتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضا ورضا وما منع يمنع لزوم الحكم
 بخيار العيب فانه يثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولا يمكن
 من الفسخ بدون الرضا والقضا لكن غير لازم حيث له ولاية الرد فقول **العلل**
 نوعان طردية ومؤثرة لما بين الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه
 ليتبين انه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقالوا للعلل نوعان طردية ومؤثرة
 والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليه عامه اهل النظر في العلة
 الطردية ليتبين الاعتراضات الواردة عليها وعليها قسم ضروري ونسبي انواع من
 الدفع اي من الاعتراضات اما وجه دفع العلة الطردية فاربعة بالاسبق احدها
 القول بوجوب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلق بتعليله اي قبول السائل ما يثبت
 المعلق بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا القول يلحق اصحاب الطرد الى
 بالتأثير لانه لما سلم وجوب علة في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الي معنى مؤثر
 ضرورة ذلك كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض
 فلا يادي بالتحسين اليه كالصلاة فنقول عندنا لا يصح الا بالتحسين وان التحسين
 واجبا ايضا ولكن ليس التحسين محل النزاع بل النزاع في ان الاطلاق تعيين ام
 لا فعنده ليس تعيين لعدم وجود القصد الي الوصف عندنا هو تعيين تعيين الشيء
 لان هذا الصوم ما انفرد بالشرعية في هذا اليوم وعدم المزاح صار اطلاق اليه
 فيه منزلة التحسين لان التحسين ساقط فيصاب بسقوط الاسم كالمتموحد في الدار فاني
 يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم علمه وهذا معنى قول الشيخ وانما يجوز ما لا
 اليه علي انه تعيين وانما قدم القول بوجوب العلة لانه يرفع الخلاف عما اوجبه
 علة المستدل فكان احق بالتقدم لان المصير الي النزاع مع امكان الوفاق حصول
 المقصود اشتغال بما لا يعنيه **قوله** والممانعة الثاني من وجوه الدفع الممانعة
 وهي امتناع السائل عن قولها اوجه المحجب من غير دليل وهي اصل المناهضة لانها
 وضعت علي مثال الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلق يدعي
 لزوم الحكم الذي ادعى ايمانه علي السائل والسائل ممتنع عليه فكان سبيله انكار
 فلا ينبغي له ان يتجاوز الي غيرها الا عند الضرورة وهي تلحق اصحاب الطرد الى القول

يطلب

بالاقتناع لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامه دليل ولا دليل يقبله سوى بان لا يتر
 اصطر المخلل الي ايمانه ليعكسه الالتزام علي الخصم ثم الممانعة في العلة الطردية
 علي اربعة اوجه احدها ممانعة في الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي
 تدعيه علة موجود في المتنازع فيه والثاني في صلاح الوصف للحكم بان يقول
 بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلة والثالث في نفس الحكم بان يقول
 بعد تسليم صلاحه للعلة لا اسلم ان الحكم ثابت والرابع في نسبة الحكم الي
 الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف
 بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر وقيل في الفرق
 بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم اليه ان الممانعة في نفس
 الوصف منع تعلق الحكم به في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في
 نسبة الحكم اليه هي منع تعلق الحكم بالوصف في الاصل مثال الاول قول اصحاب
 الشافعي رحمه الله في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع
 فلا تحب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فاننا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب
 الكفارة في الفرع وهو الافطار متعلق عندنا اذا كمل جنابة لا بالجماع بل ليدل انه لو
 جامع ناسيا لا يفسد صومته لعدم الفطر وان كان الوطي حلالا في نفسه ومثال
 الثاني قولنا في تعليلا اصحاب الشافعي لاثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها
 جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا
 الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع او قولنا
 في تعليله في الاشياء الستة بالطعم والتمني لا ثبات شرط الممانعة والتفريق فيما لمعتنا
 ان علة واحد من الوصفين لشمله الحاجة اليه يثبت عن الخطر والعزة فيختص جواز
 البيع فيما يزيده شرط انهما الخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما
 وتعليله من الحكم لان السبيل فيما يشتد اليه الحاجة الاطلاق بابلج الوجوه
 دون التصديق بزيادة الشرط ومثال الثالث قولنا في تعليله من طمس الراس بانه ركن
 في الوضوء فيسقط تعلقه كغسل الوجه لا نسلم ان التثنية هو السنة في الغسل
 بل السنة فيه التكميل بعد تمام الغرض لان السنة هي اكمال الغرض في محله من

هذا الوصف وهو الجماع مع تسليم ان الحكم متعلق بالجماع وهو وجوب الكفارة
 في الاصل متعلق بالجماع في الاصل متعلق بالجماع في الاصل متعلق بالجماع في الاصل

يخص

لان علة قضاها وهو الكفارة في الغرض

جنسه كإركان الصلاة إلا أن فرض الغسل لا يستغرق محله صير إلى التكرار وفرض
 للمسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنه فيه لأنه زيادة
 على قدر المفروض من جنسه في محله فلا يصار إلى التكرار ومثال الرابع قولنا
 في تعليلهم بأن الأخ لا يعتق علي أخيه عند الإخول في ملكه لعدم البعض
 كإذن العمر لأنهم ان حكم الأصل وهو عدم العتق في ابن العمر عند العلم
 بالتعصية أو عدمه لا يصلح موجبا لشئ بل بعد القرائه وعدم المحرمية
 وفساد الوضع أي الثالث من وجوه الدفع فساد الوضع وهو عبارة عن
 كون الجامع في القياس بحيث قد ثبتت عبارته بنص أو إجماع في نقض
 الحكم وقيل هو أن لا يكون القياس على الوجه الصالح في ترتيب الحكم
 كقيل في التصديق من التوسع والتخفيف من التغليب والاشارة من النفي
 وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع لأن المناقضة تحل في مجلس
 الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقص أو زياده فيلزم دفع به النقض
 فإما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بني عليها المجيب كلامه أصلا فإنه بعد
 ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه بوجه سوى الانتقال إلى علة أخرى وذلك عند
 تعليل أصحاب الشافعي لا يجاب بالفرقة بإسلام أحد الزوجين حينئذ قالوا
 إسلام أحدهما بوجوب اختلاف الدين فيوجبا الفرقة في غير المدخول بهما
 من غير توقف على القضاء وعلي نقض العدة حرمة أحدهما وإن كان بعد الإخول
 يتوقف على نقض العدة وهذا التعليل فاسد وضعه لأن الاختلاف انما ثبت
 بإسلام المسلم أو هو الحادث فلواتثبتا الفرقة لوجهها اضافة إلى الإسلام
 الذي حدث لأن الحكم يضاف إلى الحادث وذلك لا يجوز لأن الإسلام شرع
 عاصما للحقوق والأمل لا مبطلا فكان الوصف ثابتا عن الحكم قوله
 والمناقضة أي الرابع من وجوه الدفع المناقضة وهي خلف الحكم عن الوصف
 المدعى عليه سوا كان لما منع أو غير ما منع عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند
 من جاز تخلفه عن العلة لا لما منع وهي تلجى أصحاب الطرد إلى القول بالانزلة بالطرد
 لما انتقض بالنقض لا يجد المجيب إلا من انخلص عنه إلا ببيان الفرق وعدم ورود

لا اعتبار

في

نصفا ولا يتحقق ذلك بالعدول عن ظاهر الطرد إلى بيان المعنى ومثالها فيما عدا
 الشافعي في اشتراط النية في الوضوء والتيمم طهارتان للصلاة فكيف أقر
 في النية أي لا يفتقران فإنه يقتض بغسل التوباي هذا التعليل يقتض بغسل التوب
 والبدن عن النجاسة الحقيقية فانها طهارتان مشروحتان للصلاة ولا يشترط
 فيها النية فيظهر المجيب عند ذلك إلى بيان المعنى الفقهي الذي يدفع به النقض
 ويقع به الفرق وهو أن الوضوء تطهير حكمي غير معقول المعنى لأنه لا يفقد في غسل
 الغسل النجاسة والمحل الذي قامت به النجاسة وهو الخرج لم يجز غسله وإذا
 ثبت أنه حكمي كان مثله التيمم إلا أن معنى التعبد في التيمم في الآية وفي الوضوء
 في المحل ليس شرط فيه النية كما في التيمم حقيقة المعنى التعبد بالعبادة لا تارة ولا
 النية بخلاف غسل النجس وهو معقول المعنى لأن المقصود فيه إزالة عين النجاسة
 عن المحل لا معنى للتعبد فلا يتوقف على النية وقلنا إن الماء مطهر ومزيل بطبعه
 لأنه خلق طهورا قال الله تعالى وإنزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر
 في نفسه المطهر لغيره كذا ذكره تعلل من إرادة اللذة وهو مبالغة في صفة الطهارة
 وذلك بان يكون موقفا في غيره وإذا كان كذلك حمل في التطهير من غير قصد وإنما
 قوله هو تطهير حكمي فنقول التيمم الثابت في المحل وهو صير ورته موصوفا بالنجاسة
 غير معقول المعنى وذلك لا يوجب تغير صفة المطهر فيبقى الماء عاملا بطبعه على
 ما كان والنية تشترط للغسل القابل للماء لا للحدث الثابت في المحل فكأن غسل
 هذا المحل مثل غسل النجس في عدم افتقاره إلى النية بخلاف التراب فإنه ملوث بطبعه
 مع كون النجاسة في المحل غير معقول المعنى فحتاج إلى النية ليظهر فعله على خلا
 طبعه ويصير مطهرا وللخصم أن يمنع كونه مزيل حقيقة وإنما كان كذلك لو كان
 المزال نجاسة حقيقية فاما لو كان حكميا فإنا لله أمر حكمي أيضا فيفتقر إلى النية ولا
 يقال المسح في الوضوء مطهر شرعا وهو غير معقول المعنى لأن أثره في تكثير النجاسة لا في
 إزالتها فيلزم أن يشترط فيه النية كما في التيمم لأننا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه
 مقام الغسل في ذلك المحل فإن الأصل فيه الغسل لسريته الحدث إليه كما في سائر
 الدين إلا أن الحكم انتقل من الغسل إلى المسح للخرج فشرع فيه المسح ابتداء تحقيقا وما

المقهر



قام مقام الغسل اخذ حكمه واستغنى عن التيمم قوله وانما الموثرة الى اخره
اعلم ان العلل الموثرة دفعا يكون بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة
وجه المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في جاذبه علتها فيها والمفارقة
بين الاصل والفرع بعلة اخرى ذكر في الاصل ولا توجد في الفرع اما المناقضة فلا ترد
على العلل الموثرة ان التاثير لا يثبت الا بالكتاب والسنة والاجماع وهذه الادلة لا خير
التناقض فكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وعراقيد
الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يتحمل ان يكون فاسدا في وضعه وانما وجود
الحكم مع عدم العلة فلا بأس به اي لا يدل على فساد العلة لان الغرض بان ان هذه
العلة موجبة لهذا الحكم فاد اظهر اثرها في جليته وجبا تباين ذلك الحكم بها فانما
ثبوته بعلة اخرى فجاز لان التعليل لم يقع لا بطارعه اخرى وقع كونه ثابته بالحق
ان يثبت بغيرها وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلة مستقلة او بعلة
مستقلة جاز عند الجمهور وانكره بعض اصحاب الشافعي والمعتزلة وتكفي اشتراط الحكم
وهو ثبوت الحكم عند ثبوت العلة لجهة العلة فمن منع تعليله بعلة اخرى لم يمتنع القول بالخصا
العله واشتراط الحكم فيكون عدم العلة وقيام الحكم مفسدا للعله ومن جوز تعليله
بعلة اخرى لم يمتنع القول باشتراط الحكم من ولا يلزم فساد العلة وانما المفارقة فقد
اختلف فيها فزعم بعض اصحابنا واصحاب الشافعي ان الفرق اعراض صحيح وسموه
فتمما وعليه اكثر فقهاء ائمة ائمة وذهب المحققون من الفريقين الى ما عارض
فاسدا لطلبه العلة لوجه ثلثة احدها ان السابلا جاملا في موقفه لا يترك الى ان
يثبت له المحجة لا في موضع الدعوى فاد اذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعى ولم
يقب سابلا فهذا تجاوز عن حده فلا يجوز ذلك والثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون
معلولا بعلة ثمة بعد الحكم الى بعض الفرع باحدى العلتين دون الاخرى فان
في الفرع عدم الوصف الذي يورده السابلا الفرق ان سلم له انه علة لاثبات الحكم
في الاصل لا يمنع المعلق من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه
انه علة فلم يبق للدعوى السابلا اتصال المسئلة فكان الاستغناء عنه والثالث
ان الخلاف وقع في حكم الفرع ولم يصنع السابلا ما ذكر من الفرق الا

والفرق بين العلة
الموثرة والطارئة
ان العلل الموثرة اذا
كانت موثرة في الواقع
بان كان ثابته بالكتاب
والسنة او الاجماع في الواقع
لا يتحمل المناقضة
وفساد الوضع حقيقة
بان تكون في نفسها
مناقضة فاسدة الوصف
خلافا لاد الموثرة
ويكون علتها باعتبار
ظاهر الطرد فانها قد
ترد عليها المناقضة
وفساد الوصف حقيقة
باعتبارها في نفسها
ويبرز انقطاع المعلق
والتقصي عن التقص
الوارد على الموثرة
تحقق بان ثبوت العلة
امكان الجمع بين كون
ما ذكره من الوصف
علة للحكم والادعاء
بموثرة فيه وبنوعه
ذلك الحكم في الصورة
التي اوردت عليه
عليه نقضا فانه
متى ثبتا مكان الجمع
بينهما اندفع التقص
لان حاصل التقص
ان يكون وصفه عليه
لذلك الحكم مع ثبوته
في صورة التقص غير
عليه الوصف مما يتاخر بان لا يستلزم عدم ذلك الحكم
في صورة التقص عدم الوصف فيكون يلزم ما نقضه
ففي من امكان الجمع بينهما اندفع ذلك ويمكن

ان ادعى
ان ادعى

ان ادعى عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلته
العدم يعني اذا لم يوجد دليل اخر يوجب وجود الحكم قال صلا الاسلام للمفارقة
من افسد الاعتراضات وقال شمس الابهة المفارقة على العلل الموثرة مجادلة
قائده فيها في موضع النزاع لكنه اذا تصور مناقضة الضمير في لكنه للنشأ
ان تصور مناقضة اي ورد نقص ضروري على الموثرة يجبر دفع ذلك النقص بوجه
ان بعد خلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقص الوارد عليها
يطلبها حقيقة اذا لم يراد لا يبقى بعد النقص فلا يمكن دفعه بوجه كما يقول
في الخارج من غير السبيلين انه لجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا
عالميا لم يورده على هذا ما اذا لم يرسل نقضا فانه خارج لجس وليس حدثا
حدث السبيلين بل خلاف فندفعه او لا بالوصف اي تمنع الوصف بان تقول
لا سلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وهو موجود
هذا المعنى فيما اذا لم يرسل لان الجاسه اذا لم تنتقل تحت في محلها فان تحت
جل جلده رطوبة وفي جلده عرق كما وجلده سائنة لها فاد ان التجلده صار
ما تحتها ظاهرا لا خارجا ثم ندفعه ثانيا بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج
الجس انما صار حدثا باعتبار انه موثر في تجسس ذلك الموضع وانما جاز في بيرة حتى
وجب غسل ذلك الموضع للتطهير فيجب غسل علة لان ما خرج من البدن لا يتحمل
الوصف التجري وهذا معنى قول الشيخ وجود التطهير باعتبار ما يكون منه الى اخر
باعتبار ما يكون منه اي سبيل ما خرج من البدن لا يتحمل الوصف التجري فيجب
غسل علة ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعه كما في البول واكثر بقوله
باعتبار ما يكون منه عن اصابه الجاسه من الخارج فانه يجب غسل ذلك الموضع
نقطه وهناك اي فيما اذا لم يرسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن
عالميا في الجواب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فعدم الحكم هناك
لعدم الوصف معنى وان وجد صورته ومثله يكون من حجة للعله فكيف يكون
نقضا قوله ويورد عليه صاحب الجرح السابلا اي يورد على التعليل
اللا يجوز نقضا صاحب الجرح السابلا فان ما يخرج من جرحه خارج لجس

ان

بوجه

الألوكة

فشرنا الصور المذكور تفسيراً تركه الخصم وبتنا محل النزاع كما ذكره في المتن
 قياس هذا الصور من القضاء ما يدل بالشروع **قوله** لكنه أي القضاء بتعيين الشرع
 وهذا أي صور رمضان تعين قبل الشروع وأعلم أن يجوز الاعتراض على العمل للمؤثر
 ممن يمنع الاعتراض عليها بالنافضة وفساد الوضوء مشكلاً لأن العلة بعد ما ثبتت
 تأثيرها بدليل مجمع عليه لا يحمل القلب حقيقة كما لا يحمل المناقضة وفساد الوضوء
 ولو ورد صورة القلب كرفع يدي الأثر كما تدفع المناقضة وانها يرد القلب على الظاهر
 الحارثية حقيقة بويده ما ذكر صدر الإسلام أن القلب لا يرد على كل طرف وجعل
 الحكم فيه علة والقلب الثاني في محي كل طرف وما لم ينظم الأثر **قوله** وقد قيل
 العلة من وجه آخر وهو ضعفها أي فاسد مثاله قول أصحاب الشافعي رحمه الله في
 أن الشروع في صور النقل صلاة النقل لا يوجب المضي فيه حتى لا يحمل القضاء بأقسام
 هذه عبادة وهي الصلوة أو الصور لا يقضي في فاسدها يعني إذا فسد لا يجزئ
 ولا يجوز أقامها والمضي فيها واحترزوا به عن الحج فانه وجب بالشروع لأنه جازم
 المضي فيه بعد الفساد فيحمل أن لا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يفسد في
 فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لعل ما كان كذلك جليلاً يستوي فيه عمل النذر
 والشروع كما استوي عملهما في الوضوء يعني لا يلزم الوضوء بهما باعتبار أنه لا يفسد
 في فاسدها وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه فوجب استواءهما فيه ولما ثبت
 استواءهما والنذر يلزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزماً بما لا يقضى الاستواء
 النوع من القلب ضعيف من وجوه القلب وقد اختلف فيه فقيل أنه صحيح لوجود
 حد القلب فيه أو السابيل فليجوز الوضوء المذكور بعد ما كان شاهداً عليه
 لنفسه فيما إذا ادعى من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لأنه لما ثبت الاستواء
 يلزم كون الشروع ملزماً كالنذر وقيل أنه فاسد لأن السابيل جازم آخر ليس
 بمنافض لحكم المستدل لأن المستدل لم ينفذ للتسوية ليكون أثامها منافضاً
 لمدعاه فلا يكون قلباً لعدم المناقضة ولأن الاستواء بين الحكمين في الأصل وهو
 الوضوء من حيث سقوطهما وفي الفرع وهو الصور والصلوة من حيث سقوطهما
 فيقال فإن والحكم هو المقصود من الاستواء ومتى فسد الحكم كان على التنازع

لا يفسد الصلاة

قوله ويسمى هذا عكساً أعلم أن العكس لغة رد الشيء على سببه
 ما حوز من عكس الميزة فإن نورها يورث نورها بصرها بصرها وراه على سببه حتى
 يورث وجهه كأن له في الميزة وجهاً وهذا النوع من القلب ليس بعكس حقيقة لأنه لا
 يصدق عليه تعريف العكس ولهذا ذكره عامة الأصوليين في أقسام القلب
 ولم يذكره في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث أنه رد للحكم الذي
 لم يرد وإن كان على خلاف سنته أو رده فخر الإسلام في هذا القسم وتابعه للمصنف
 رحمه الله **قوله** والثاني المعارضه الخاصة أي التي لا مناقضة فيها وهي
 نوعان أحدهما في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة
 فيقع بذلك مقابلة محضة ويسد طريق العمل لا يتبرح أحد العليين على الأخرى
 كقول أصحاب الشافعي المصحح ركن في الوضوء ليس بثلاثة كالغسل فانه عارضه
 بقولنا أنه مسح فلا يسب ثلثيته كمسح الخف فهذا نفى لما ثبتته الأول بعينه في محله
 أو زيادة هي تفسير الأول وتقرير له كقولنا أنه ركن في الوضوء فلا يسب
 ثلثيته بعد اكتماله كالغسل وهذا أحد وجهي القلب في معارضته صحبه
 لأن الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لأن الخلاف في التثنية بعد اكتمال الفرض
 في محل الفرض وهو الاستيعاب لكن إيراد الإسلام هذا النوع من المعارضه الخاصة
 مشكلاً لأن هذا النوع معارضه فيها مناقضة ولهذا قيل أنه أحد وجهي القلب في بعض الشروح
 أنها أوردت لأنها معارضة قصداً ودائماً ومناقضة ضمناً لا يرفع هذا الإشكال لأنه قد
 المعارضة بالحالصة وبإيراده في هذا الموضع لا يحد من الخلو فيه **قوله** أو
 تعبير أي عارضه بضد ذلك الحكم لكن يضرب تعبير كقولنا في التيمم غير الأيدي
 ولا يترجمها لأنها صغيرة فيؤتي عليها نكاحاً أي لهما باب فقال أصحاب الشافعي
 هذه صغيرة فلا يؤتي عليها بولاية الأخوة قياساً على المال فانه لا ولاية للأخ على مال
 الصغير بالاتفاق فمعه معارضه بتعبير لأن النزاع في إثبات أصل الولاية على التيمم لا
 في تعيين الولي فحق إثبات أصل الولاية وإثباته بغير الولاية بسبب خاص فلم يعارض
 ذلك المحل ولكن عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الأخ وغيره ولما بطلت
 ولاية الأخ بطلت ولاية غير الأخ بالاجماع لأنه أقرب الناس إليها بعد الأب والجد

فقد وردت في المتن
 قوله تعالى ولا يترجمها لأنها صغيرة فيؤتي عليها نكاحاً أي لهما باب فقال أصحاب الشافعي
 هذه صغيرة فلا يؤتي عليها بولاية الأخوة قياساً على المال فانه لا ولاية للأخ على مال
 الصغير بالاتفاق فمعه معارضه بتعبير لأن النزاع في إثبات أصل الولاية على التيمم لا
 في تعيين الولي فحق إثبات أصل الولاية وإثباته بغير الولاية بسبب خاص فلم يعارض
 ذلك المحل ولكن عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الأخ وغيره ولما بطلت
 ولاية الأخ بطلت ولاية غير الأخ بالاجماع لأنه أقرب الناس إليها بعد الأب والجد

فيمر ايظهر معنى الصحة في هذه المعارضة وهذا نوع من العكس الذي ذكره
او في حكم غير الاول اي يعارضه السابيل بحكم لا يخالف الحكم الاول ولا يخالف
الحكم الاول من حيث المعنى مثل قول اي حنيفه رحمه الله في المراه التي نفي اليها
زوجها اي اخيرت بموته فاعتقدت تزوجت فزوج اخر وجأت بولد ثم حضر
الزوج الاول ان الولد الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان
عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فليس زوج به نسب الولد كما
لو تزوج امرأه بغير شهود فولدت بغير النسب منه وان الفرائض فاسدا كراهنا
فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل بالثبوت
للاول والسابيل بالاثبات من الثاني فكان ينبغي ان يجعل نفسه عن الاول ليؤثر
النفي والاثبات على حكم واحد في محل واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت
من الحاضر لا يتفي من الغاييل عدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج
الي الترجيح فيقارن الاول فرائضا صحيحا والثاني فرائضا فاسدا والرجحان للصحيح
فيعارضه الخصم بان الثاني حاضروا ما ماره فكان الولد ولده كما لو كان
كل واحد من الفرائض فاسدا واجدهما غايبا والاخر حاضرا فان الولد للحاضر
كراهنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من
الحضرة والمآكل في فصل الزنا فان الملك الاول والحضرة ولما الثاني وكان
الفاسد يوجب المشبهة والصحيح الحقيقة فكانت الحقيقة أولى بالاعتبار
من الشبهة **قوله** والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني معارضة في علة
الاصل وهي ان يذكر السابيل علة اخرى في المقيس تفقد في الفرع ونسب
الحكم اليها معارضا للمجيب وذلك بالحل اي هذا النوع بالحل لان الوصف يوجب
السابيل متعديا كان او غير متعديا ياتي في الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم
يثبت بعلة مختلفة ثم ذلك الوصف ان لو يكن متعديا ففساده ظاهر لا يفتقنا ان
حكم التعليل ليس بالاعتدالية واداء التعليل بطلت المعارضة به وان
كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الي فرع مجمع عليه او
مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة عوض النزاع الامر حيث انه تعدد

صورت

كان

لوجح

عليه

تلا العلة

تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح
دليلا لعدم صحة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابله صحة مثاله ما اذا عطل الجنب
في حرمه بيع الجنب بحسنه متفاضلا بانه مكمل قبول بحسنه فخر وبيعه متفاضلا
خالصا فيعارضه السابيل ان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت ولكنه لاقتيان
وقد قلنا هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الي فصل مجمع عليه وهو الارز
ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطهر ولو حل
في الفرع فهذا معني يتعدى الي فرع مختلف فيه وهو الفاكهة وما دون الكيل في
اهل الطهر من جعل هذه المعارضة حسنة لانفاق الخصمين على ان علة الحكم
احدهما فصار امتدادا فثبت صحة ما ادعاه احدهما علة بطلت الاخرى
ضرورة الجواب انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما اذا فيكون الكيل علة والطعم
علة ولهذا الوصف الشارع على ذلك جاز وانما اجمعنا على فساد احدي العلتين
لمعنى فيما لا لصحة العلة الاخرى وانما في كل واحد منا علة خصمه بدليل تام
على فسادها لا لصحة علة لجواز ان يكونا صحيحين لان التعليل بعلة شتى
حايروا ثبات الفساد لصحة الاخرى بل بطلت المعارضة **قوله** وكل
كلام صحيح في الاصل الى اخره اعلم ان المعارضة في الاصل تسمى بالمفارقة
عند الجمهور وهي من الاسئلة الفاسدة كما بينا وقد يقع الفرق تعني صحيح
في نفسه فيبين الشبهة ووجه ابراره على طريق تقبل منه فقال وكل كلام صحيح في
الاصل اي في نفسه واصل وضعه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السابيل
على سبيل المفارقة ولا يقبل منه فاذكره على سبيل الممانعة ليكون مفارقة
صحيحة على جذا الانكار فيقبل كقول اصحاب الشافعي في اعتناق الراهن
العبد المراهون انه لا ينفذ اعتناقه لان الاعتناق تصرف من الراهن بلا حق
المؤمن فكان بالحلحال بيع فقال السابيل من اهل الطرد الفرق بينه وبين البيع
بان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بان عقاده على وجه يمكن
المؤمن من فسحه والعقود لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا يظهر
الفرق المراهون في المنع من الثبوت فينبغي ان لا ينفذ هذا فوق فقه صحيح ولكنه

اخرى

اعلم ان المعارضة في
الاصل على الوجه الذي
ذكرنا تسمى مفارقة
لأنها فرق بين الاصل
والفرع فيما هو مناط
الحكم

الألوكة

لا يقبل لأنه صدر من لا ولاية له علي العرق وهو السائل فلم يقبل منه والوحيد
 ابراره علي وجه الممانعة ليقول ان القياس لتعديبه حكم الاصل دون غيره
 ونحو لا نسلم وجود هذا الشرط وهو التعديبه بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكمه
 البيع توقفه على كمال الرد في ابتداءه والفسخ بعد وقوعه لان حق المرتفع لا يمنع
 انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتي لو ترويض الي ان يذهب حق المرتفع او
 اجازة المرتفع ثم البيع كرا في الاسرار وانت في الفرع وهو الاعتناق شطرا اصل ما
 لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته حتي لو اجاز المرتفع لا يقبل اعتناقه والرد في ابتداءه حتي
 لو رد العبد الاعتناق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخه لا يفسخ بوجه وهذا
 تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد علي وجه التوقف **قوله**
 واذا فاقنا المعارضة الي الاحرة لما فرغ الشيخ رحمه الله عن بيان المعارضة شرع في
 بيان دفع المعارضة بعد تحقيقها فقال وادامنا المعارضة اي تحققت كان السبل
 فيه اي في دفعها الترجيح فان لم يثبت للمجيب الترجيح صار منقلا وان تخلف علة
 فللسايل ان يعارضه بترجيح علة فان لم يمكنه لزمه ما ادعاه المجيب واعلم ان
 الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية والاعتقادية منها فاما في الدلائل القطعية فلا
 سبيل الي الترجيح بل المتأخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صرحا او دلالا والا
 وجب للمصير الي دليل آخر او التوقف كما بينا ولا يقع في معلوم ومنهون
 ايضا لا يستحال به بقا الظن في العلم **قوله** وهو عبارة عن فضل احد
 المثليين في هذه العبارة توسع لان ما ذكره معني الرجحان لا معني الترجيح فان
 الترجيح اثبات الرجحان فكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف
 اليه مقامه فكان التقدير هو عبارة عن بيان زيادة احد المثليين علي الاخر ومعني
 قوله وصفا ان الترجيح يقع بالشئ الذي لا يكون دليلا بنفسه فان الترجيح
 بكثرة الادلة لا يصح عند عامة الاصوليين لان الشئ انما يتقوى بصحة
 في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات بزيادة علمه بترجيح الشئ
 بكثرة العدد بالاجماع وترجيحها بالعدالة وقال بعض اهل النظر من اصحابنا
 واصحاب الشافعي الترجيح بكثرة الادلة صحيح لان الدليل الواحد لا يقاوم

الاصل

مقابلة

الادلة

الا دليلا واحدا من جنسه فينسا قطان بالتعارض فيقي الدليل الاخر بالمع
 للمعارض فيصح الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن
 احدي الامارين وقد حصلت في الدليل الذي عارضه دليل اخر مثله وجوابه ان
 كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم علي خلافه فينسا قطا الكلا بالتعارض
قوله حتي لا يترجح القياس بقياس اخر الي قوله وانما يترجح القياس بقوه
 الاثر نتيجة قوله لا يقع الترجيح بما يصلح دليلا بانفراده وانما يترجح القياس
 بقوه الاثر في علة والخبر بقوه الراوي وعدالته وضبطه وانقائه والنقص بكونه
 محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة لا ينقض آخر او حديثا او قياسا
 ونقل عن بعض مشايخنا ان النصين اذا تعارضا يترجح احدهما بالقياس لان القياس
 غير معتبر في مقابله النص فكان منزله الوصف للنص الذي يوافقه وتا بقا له في
 مرتبة الاصح ان النص لا يترجح بالقياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصل
 وان لم يكن حجة في هذا الموضع وكذا لا يترجح صاحب الجراحات اي كما لا يترجح
 القياس بقياس اخر ولا النص بنص اخر لا يترجح صاحب الجراحات علي صاحب جراحة
 واحدة حتي اذا جرح رجل جلا جراحة واحدة واحدة صالحا للقتل خطأ وجرحه
 آخر عشر جراحات كذلك ايضا وما من من الجميع كانت الدية عليهم نصفين
 وتحمدهما العاقلة لان كل جراحة علة تامة تصلح معارضا لجراحة صاحب الواحد
 فلم تصلح وصفا فلا يقع بها الترجيح ولو قطع احد هاتيديه والاخر جرح رقبته فالقاتل هو
 الذي جرح رقبته لا الآخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم حيوته
 بعد فعله بخلاف الاخر **قوله** وكذا الشفيعان اي كما قلنا عساواه صاحب
 النقص الجراحات الواحد صاحب الجراحات المتعددة قلنا عساواة القليل صاحب الكثير
 في استحقاق الشايع المبيع في الشفعة وصورة دار بين ثلثة نفر لا حذر نصفها
 والاخر ثلثها والثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخر ان الشفعة
 لم يترجح صاحب الثلث علي الاخر في استحقاق الشفعة حتي لو يكن له ان يأخذ
 جميع المبيع بالاجماع لكن لكل واحد منهما استحقاق الشفعة بقدر نصيبه
 عند الشافعي فيقتضي بالشفقة المبيع اثنان لان الشفعة من مرفق الملاك كون

لان القياس

صالح

صاحب



مقسوماً على قدر الملك وعندنا بقضي المبيع بينهما انصافاً لا بقدر نصيبهما لان علة
الاستحقاق هو الشراكة وبكل جزء توجد الشراكة وان قلته وهي علة تامه للاستحقاق
وما ذهب اليه الشافعي غلط فانه جعل حكم العلة وهو الاستحقاق متولداً من العلة
وهي الملك ومنقسماً على اجزائها وليس كذلك لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد
بل بايجاد الله تعالى اياه مقارناً للعلة وعزل الحكم لا ينقسم على اجزائها العلة لا تستلزم
صيرورة كل جزء من العلة علة للجزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم
لا غير فالقول بالانقسام يكون نصيباً للشرع بالرأي وذلك فاسل والشفق الجزاء
والنصيب وانما وضع المسألة في الشفق وان كان حكم الجوار عندنا كذلك لثبات
خلاف الشافعي قولاً وما يقع به الترجيح اربعة ابي المعالي التي يقع بها الترجيح
على وجه الصحة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاثر على الاستحسان
في معارضة القياس لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر
اقوي كان الاحتجاج به اولى والاثر في الاستحسان اقوي من الترجيح على القياس
كما بينا في مساله سور سباع الطير ونظيره الخبر فانه لما صار حجة بالانصاف
بالرسول وجب له حجانه بما ينزله معني الاتصال من الاشهاد وثقه الراوي حسن
ضبطه واتقانه وصلاحه والثاني بقوة ثبانه على الحكم المشهور وبه والمراد
به ان يكون وصف اجل القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس
الاخر والدليل على صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره القياس
او السنه او الاجماع لثبوته باحدها لادلة فاذا ازداد الوصف ثباتاً على الحكم
ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة وهذا
كقولنا في صور رمضان انه من حين اولى من قول اصحاب الشافعي انه صور
فرض لان هذا مخصوص في الصور بخلاف التخييل فقد تعدى الى الودائع والعقود
والمبيع الفاسد اي سقوط التخييل فيها هو عين حكم لازم موجود في المعال
وسائر الفوايض كالزكوة فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولو بنوا الزكوة
مخرج عن العمد والاحتياج اطلق النية ولم يعين حجة الاسلام بخروج وكذا اذا
أدى الوديعة او المصوب الى مالك يخرج عن العمد بآي حجة رده ولا يشترط

لو

تخييل

تعيين الدفع للوديعة وكذا المصوب بآي حجة رده حتى اذا باعه من المالك
او وهب له او تصدق عليه وسأله اليه يقع عن الوجه المستحق سواء علم به صاحبه
الحق او لم يعلم وكذا ردة المبيع في البيع الفاسد على البائع كالمصوب بآي حجة
يقع عن المستحق لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعاً
والمستحق على وجهه أي يدفع عن الوجه المستحق والثالث بكثرة اصوله معناه
ان يشهد لحد الوصفين اطلاق او اصولين ترجح على الوصف الذي لم يشهد له الاصل
واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الحف والتميم ومسح
الجوارب والجيرة او حين قول اصحاب الشافعي انه ركن فليس تكراره كالخسل
فانه لما تبين وصف المسح التيمم ومسح الحف والجيرة وغيرها ولم يشهد له وصف
الحف وهو الركنية الا الخسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس
عزله بكثرة الروايات في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الروايات على ما مر بيانه فكلما
هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادته على اصله عزلة علة على
حجة وعند الجمهور هو صحيح لان المحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه
لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيده لزوم الحكم بذلك الوصف من وجه
اخر غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم فحدثت بهما في نفس الوصف
فذلك ملحق بالترجح وهو من جنس الاشهاد في السنن فان كثرة الروايات
ليست بحجة بل الخبر هو المحجة ولكن تحدث بكثرة الروايات قوة وزيادة اتصال
في نفس الخبر فيصير مشهوراً ومتواتراً فيترجح على ما ليس بمثل ذلك الصفة وهذا هو
من القسور الثاني قال شمس الامية وما من نوع من هذه الانواع اذا قررت في
مسألة الا وتبين به امكان تقرير النوعين الاخيرين فيه ايضاً وهكذا في التيمم
وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التأثير الا
ان المحجيات مختلفة فالترجح بقوة الاثر بالنظر الى نفس الوصف والترجح بالثبات
بالنظر الى الحكم والترجح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل والراجع الترجيح
بالعلم عند العلة وهو العكس ومعناه ان الوصف اذا كان مطرداً وشككاً

شاهد

قوة



بأن وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجحاً على الذي أتودد ولم يعكس
واختلف في صحة فخذ بعض المتأخرين لاعتباره به لأن العلم لا يتعلق به حكم أي كقول
علم العلم علم الحكم ولا وجوده لأنه ليس بشي فلا يصلح مرجحاً لأن الرجحان لا يد
له من سببه ومختار عامه الاصوليين أنه صالح للترجيح لأن **عقد** الحكم عند علمه
الذي جعله دليلاً على اختصاص الحكم به ووجادة تعلقه به فصالح مرجحاً لكنه
ترجح ضحيماً لاستلزامه إضافة الرجحان إلى العلم الذي ليس بشي ويظهر ثمرة عند
المعارضة فانه إذا عارضه ترجيح آخر من الأنواع الثلاثة كان ذلك مقدماً عليه ومثاله
قولنا في مسح الرأس أنه مسح في الوضوء فلا يسكن تكراره فانه ترجح على قولهم أنه ركن
فيه فيسكن تثلثيته لأن ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل
وما قالوا لا ينعكس فإن المضىضة والاستنشاق يتكرران وليس بركن
قوله وإذا تعارض ضربا ترجيح إلى آخره اعلم أن هذا بيان للخلص عن
تعارض وجوه الترجيح وأصله أن كل محدث موجود به ضرورة ومخاضه ثم يقوم
به صفات تعقب الوجود ناداة تعارض ضربا ترجيح أحدها على راجع إلى
الذات والثاني بوصف في الذات على مضاده الوجود الأول كان الرجحان في الذات
أحى من الرجحان في الحال لأن الذات أسبق وجوداً من الحال زماناً أو رتبةً وكذلك
الحال قايمة بالذات تابعة له فلو اعتبرنا الحال على مخالفه الأول كان السبع
منجلاً للأصل ولا يجوز بيان هذا فيما قال أصحابنا في مسابيل صنعة الغاصب
بأن أحدث في المعصوب صنعة متقومة وهي ما تزداد قيمة العين كالحل والعصب
لعمامة فطينه أو شاة فذبحها وشولها إنه ينقطع حق المالك عن العين إلى القيمة
لأنه ينقطع أصلاً لأن الوصف الحادث في المعصوب بصنعة الغاصب متقوم
وهو حق الغاصب بالأصل متقوم حقاً للمعصوب منه لا يمكن التمييز بينهما ولا
سبيل إلى إثبات الشركة لاختلاف الملك بغير جنس فلا بد من تملك أحدهما الآخر
بالقيمة فنقلنا حق الغاصب إلى الاعتبار لأن حقه في الصنعة قايماً لها موجودة
من علم وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت من غير تغيير وهو المراد بقوله لأن
الصنعة قايمة بذاتها من علم وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه

لأنه ما لك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل يدل المسعى وذلك لأن العلم
والشيء نصير العين مستهلكة من وجه أمّا صورة فلما هو وأما معنى فلأنه كان صالحاً
لوجوده من الأغذية والآن لم يصلح الأمّا أن قلنا أن العين هالكه من وجودها الكيد
من ذلك الوجه تضاف إلى صنعة الغاصب لأنه يفعلها فصار ضامناً بأكملها فصار الحاد
بذلك الغاصب قايماً من كل وجه وحق للمعصوب منه قايماً من وجهها لك من وجه فترجحنا
الصنعة باعتبار أنها في الوجود راجحة لكونها موجودة من كل وجه كرا في شرح
القبور وقال الشافعي صاحب الأصل الحق لأن الصنعة قايمة بالمصنوع لأنها لا تقوم
بنفسها كونه عرصة أو أوصاف ابتاع والمحال أن ما ذكره يرجع إلى الحال والرجحان
حسب الوجود الحق من الرجحان بحسب الحال **قوله** والترجح بغلبة الاشتبا
إلى آخره اعلم أن وجوه الترجيح بغلبة الاشتباه وهو أن يكون للفرع بأحد الطرفين
شبهة من وجه واحد بالأصل الآخر الذي يخالف الأصل الأول شبهة من وجهين أو من
وجه وهو صحيح عند عامة أصحاب الشافعي ذكره صاحب القواعد في أدب
القاضي وهذا لأن القياس لم يجعل حجة إلا لأفاده غلبة الظن ولا شك أن الظن
يزداد قوته عند كثرة الاشتباه كما يزداد عند كثرة الأصول وهذا باطل عندنا لأن
الاشتباه أوصاف تجعل عللاً وكثرة العلل لا توجب ترجيحاً أكثر من الأيات ولا جاً
ولا فرق بين أوصاف تستنبط من أصل وأصول فلو كانت من أصول شتي لم توجب
ترجيحاً بخلاف كثرة الأصول فإن هناك الوصف واحد وكل أصل يشهد بصحة فترجح
قوته وثباته على الحكم فأمّا هاهنا فالأصل واحد والأوصاف متعددة لأن كل شبهة
وصف على حدة يصلح للجمع بين الأصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة
مثاله قولهم إن الأخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم
بوجوه مجوز وضع الرضوخة لكل واحد منهما في صاحبه وحل حليله كل واحد
منهما الشاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين بخلاف
الولد مع الوالد فانه لا يجري القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل
الولد والدة فالشبهة بين العم والعمى فلا يعتق كإبن العم وهذا باطل لما قلنا أن كل
شبهة يصلح قياساً والترجح بقياس آخر لا يجوز والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيح

اليدى ذاك

العلم من وجه الأول ترجيح ما يصلح علمه
بأنه كان ثابتاً في أصله فصل الترجيح
والثاني الترجيح

فكان أمراً

اصحاب الشافعي التعليل بوصف المحرم في الاشياء الاربعه على التعليل بالكل
 والجنس لان وصف المحرم بجر التعليل وهو الحنفية مثلاً والكثير وهو المكمل والتعليل
 بالكل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالمحرم او بالكل المقصود من
 التعليل بغير محرم النص فكونه اعظم كان او فوق المقصوده وهذا بالكل عندنا لان
 الوصف فرع النص لكونه مستتباً له والمنع الخاص والعلم سوا عندنا وعندنا انما
 يقتضي على العام فكيف صار العام احق من الخاص عندنا ولان التعدي غير مقصود
 التعليل عنده حيث جاز التعليل بالعللة الفاصره فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عباره
 عن زياده التعدي لا يري ان كثيراً من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدي على الفاصر
 وقالوا هما سوا من غير صاحب القول بالعموم المقصود الترجيح
 المتعدي بعمومها على الفاصره ولم ترجح الرابع من الترجيحات الفاسده الترجيح
 بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطهر في باب الوضوء
 على الكبد والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم فالواهي علة ذات
 وصف واحد قرر الى الضبط واجد عن الخلاف واكثر تأثيراً من ذات وصفين
 لعدم ثبوتها في اثاره الحكم على شئ آخر فكانت اولي ومنهم من قال ان الذي هو اكثر
 وصفاً اولي لانها اكثر ثبوتاً بالاصل والصحيح انهما سوا لان ثبوت الحكم بالعله
 فرع لثبوتها بالنص والنص الموحول لا يترجح على المطول في البيان فكل العلة بل لا يخفى
 فيه للتأثير لا للقلة والكثرة واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوهاً كثيرة في
 التراجع الصحيحه والفاصله بحيث لا تكاد تضبط الا ان الشيخ افترض في بيان
 الوجوه الصحيحه على الاربعه لانها هي المبنيه على المعايير الفقهيه المتداوله بين
 اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحه قد اندرج فيها واقتصر في بيان
 الوجوه الفاسده على الاربعه لانها هي المتداوله بين اهل النظر وقد تحصل الوقوف
 ببيان فسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسده فنقل الفايده في الاستغناء
 بتفاصيلها قولنا **و** اذا ثبت دفع العلة بما ذكرنا اي بما ذكرنا من وجوه
 الرفع اعلم القسراً الاول من الانتقال انما يتحقق في المانع لان السابك لا يمنع
 الجيب عن كونه علة لم يجز ذلك من اثباته بليلد آخر والثاني والثالث منه في القول

أت

العلة لانه لما سلم الحكم الذي فيه الجيب على العلة وادعي النزاع في حكمه لم يتم
 من ان الجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بعبء العلة ان امكنه والا فيعكسه
 اخريه الرابع منه في فساد الوضع والمناقضه ان لم يمكنه دفعها ببيان للملكه
 والثالث من الانتقال على اربعة اوجه احدها الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات
 الاولى والثاني الانتقال من حكم الى حكم اخر بالعله الاولى والثالث الانتقال الى حكم
 اخر وعلة اخرى وهذه كلها صحيحه والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات
 الحكم الاول لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه بالكل عندنا ومن الناس من استحسن
 هذا ايضا مثال الاول اذ اعلم بوصف ممنوع كما قيل في الصبي المودع اذا استعمل
 الوديعه انه لا يفهم لانه مسلط على الاستعمال فلما انكر الخصم ذلك احتج
 الى اثبات كونه مسلطاً فكان حسناً لانه راجعاً لاثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا
 يقدر على اثبات تلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يثبت
 على اثبات الحكم قال شمس الاجنه وعليه هذا اذا اشتغل باثبات الاصل الذي
 نرفع منه موضع الخلاف حتى يرتفع باثبات الاصل نحو ما اذا علق بقياس فقال
 خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي فيقول خصمه
 قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر
 الواحد عندى ليس بحجة فتخرج بالكتاب على كون خبر الواحد حجة فانه يكون طريقاً
 مستقلاً ويكون هذا كله سعيّاً في اثبات ما راجعاً في الابتداء ومثال الثاني قولنا
 ان الكتابه عقد معاوضه يحتمل الفسخ بالا فانه لا يمنع الصرف الى الكفاره كالباع
 بشرط الخيار للبائع والاجاره فان الخصم عندي عقد الكتابه لا يمنع عن الصرف
 الى الكفاره ولكن المانع نقصان نصي في الرق بسبب هذا العقد لان الحق
 مستحق للعبد بسبب الكتابه كعقود الرق والولد والمذكر قبله وجب عليه العله
 ان لا يوجب هذا العقد نقصاناً ما نعا من الصرف الى الكفاره لان ما نصي نقصاناً
 فيه لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق يثبت الحرية من وجه فكم ان ثبت
 الحرية من وجه لا يحتمل الفسخ فكم لا يحتمل ثبوتها من وجه فهذا اثنان للحكم
 الثاني بالعله الاولى فكان هذا آية كمال فقه المعلق حيث علق على وجه امكنه اثباتاً

الخلاف

قال

ايضا



حكم آخر فليكن العلة ولو قال الخصم اننا نسلم ايضا انه لا يوجب نقصاناً في الرزق لكنه
 نقصن معنى يمنع الصرف الى الكفارة وهو صيرورته كالزائد عن ملك المولى وعقابه
 المنفعة فقلنا لا يتصور كالمبيع والاجاره فان البيع بشرط الخيار زال عن ملكه من
 وجه لا نعتاد سلب الرزق ولهم الزمان من له الخيار لزوم البيع وبالاجاره ثابت
 المنافع عن ملكه ثم انما لا يمنع من الصرف الى الكفارة لانها مباحة لان
 الفسخ فكذا الكتابه وان كان هو في حق المولى عقابه المنفعة لانه صار احق
 عنانعه ومكاسبه او كالزائد عن ملك المولى من وجه ومثال الثالث قولنا هذه فيه
 معلومه فبحوز صرفها الى الكفارة قياساً على ما ذكرنا في هذا الحكم غير الحكم الذي
 انتقل اليه بالعله الاولى ولكن مثله ذلك التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة
 اخرى وحكم اخر لا تخلو غفلة حيث لم يعرف المولى موضع الخلاص في انتقاله
 واما الرابع فصحيح عند بعض هذا النظر لان ابراهيم عليه السلام حين حاج اللعين
 وهو غرور من كنعان وكان يدعي الالهية بقوله رب الذي يحيي ويميت عارضه اللعين
 بقوله انا احبي واميت امتك الى حجه اخرى وهي قوله فان الله ياتي بالشهس من المشرق
 فان بها من الغرور وهذا انتقال الى علة اخرى لا ثبات الحكم الاول وقد ذكر الله تعالى
 ذلك منه علي سبيل المدح له به فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال بعد
 انقطاعاً لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لاثبات الحق وانما يحصل الاثبات اذا كان
 الدليل متناهياً فلو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعاً لطال مجلس المناظرة
 من غير حصول المقصود الا بربانه اذ التزمه النقض فانه بعد انقطاعاً ولا يصح من
 للعلل اذ راجح وصيرنا به يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصلح هذا التعليل
 المبني ان كان اولي فاما فحاجة التعليل ابراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل
 لان الحجة الاولى التي ذكرناها كانت لازمة علي اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله
 يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماته وعارضه اللعين بامر باطل وهو الملاقاة احد
 المسجوتين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماته في شيء الا بطريق التشبيه
 والجارح في كان اللعين محجوجاً بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الخوارق
 وكانوا لا يتاملون في حقائق المعاني خاف عليه السلام الاشتباه والالتباس
 التعليل

الاول

عن ضرر

عليه

فمنه نظر الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا الانتقال
 حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المحجب اذا تكلم بكلام
 دفعي عني على القوم والخصم يلبس بحوزة ان تحول الى ظاهر يدركه القوم
 وهذا لان حجج الشرع انواراً وضوحاً الى حجة كضوء سراج الى سراج وذلك
 غير دليل على ضعف احدهما او بطلان اثره وهذا معنى قول الشيخ ومما حجة
 الخليل الى اخره واذا عرفت وجوه الانتقال فاعلم ان الانقطاع كما يتحقق من المناظر عن
 جانب المعلن يتحقق من جانب السائل اذ تفسيره عجز بلوغ ما هو وهو في
 جانب السائل على ثلاثة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين
 بقوله فيميت الذي عمر والثاني تحذ ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة فان
 حجة مثل هذا يدل على عجزه علة المعلن والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه
 لا شيء يحمله على المنع بعد التسليم لا عجزه عن الدفع والرابع عجز المعلن عن نفي
 العلة التي فصل اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لا ثبات الحكم فان
 ذلك انقطاع لانه عجز عن اتمام مراده فكان منزله العجز ابتدأ عن اقامة الحجة
 على الحكم ثم هذا الانقطاع في حق المعلن دون السائل اليه اشير في الخبر ان

عن دفع

اي جميع

قوله حجة ما ثبتت بالحق التي سبق ذكرها من الكفار
 والاسلام والاجماع شتيان الاحكام المشروعة كالحد والحرمه والجواز والفساد
 وجوه وما يتعلق به الاحكام مثل الاسباب والعلل والشروط وقيد في الاسلا
 بقوله سابقاً علي باب القياس في اصوله لان الاسباب والعلل لا تثبت بالقياس
 عنده وعند عامة المتأخرين علي ما عرفت قبل قولنا واما الاحكام فاربعة
 حقوق الله تعالى خالصه فبقوله خالصه نصب علي القين قال السيد الامام ابو
 القاسم في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه ولا يمتنع وجوده ومنه
 السحر حق والحر حق اي موجوداً بآثره وقال المراد من حق الله تعالى ما يتعلق
 به النفع العام للعالم فلا يختص به احد كحرمه الزنا لما يتعلق به من عموم النفع
 في سلامة الانساب وصيانة العرش وارتفاع السيف بين العتاة بسبب
 النزاع بين الزناة وانما يثبت سبب الى الله تعالى تحفظاً وذلك ان الله تعالى تعالى

عن ان يتنفع بشي فلا يجوز ان يكون شي حقاً له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقاً
 له بحجة القلق لان الكل سوا في ذلك حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحبه
 مال العبد فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بهما فلم يرد ايما مال العبد باياحه المالك
 ولا يباح الزنا باياحه المرأة واهله **قوله** كحد القذف حد القذف مشتمل على
 الحقين بالاحصاء فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقدوف دليل على ان فيه حق العبد
 جزاً زاجراً دليل على ان فيه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك ايضا لان حواله
 تعالى غالب عندنا حتى لا تجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في روايه عن ابي
 ونجوي فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات
 متفرقة لا يقع عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب
 فيه العفو والارث ولا تجرى فيه التداخل **قوله** بان سببه تناول عريضة الا في عريضة
 حقه والمقصود منه دفع عار الزنا عنه وذلك حقه واذا كان سببه الجناية على
 العبد ومنفحة تعود اليه علم انه حقه كالقصاص ولهذا يشترط خصوصية العبد
 ولنا نقول هذا الحد تجزئ بالقذف بالزنا لانه لما قذف محصناً قد اُخِذَ به ثممة الزنا
 فاجب الحد عليه ليكون بوجوبه زاجراً عن الاقدام عليه حتى لو كان المقدوف
 مجنوناً لم يلحقه عار لم يحد وما وجب لتعفيه اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى
 حتى ان الحد الواجب عليه خالصاً وجب لمن تخلف الحد على المهاد به بوجوب الحد
 الكف عنه الله تعالى ايضاً ولكن فتك بهذه التهمة عرض المقدوف والله تعالى في
 عزمه حق وله حق ايضاً فثبت للعبد ضرر حق فالوجه الاول اوجب فيه الحق
 لله تعالى خالصاً والوجه الثاني اوجب الحق لله عز وجل وللعبد فقلنا معطى الحق
 لله تعالى بخلاف القصاص فان سببه القتل الذي هو جناية على النفس وفيما الله تعالى
 حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد راجح بحول الله عز وجل له ذلك
 فصار معطى الحق فيه له ولهذا لا يسقط حد القذف بخبايان كالكفر والفساد
 ويتنصف بالرق وما هو محجوب للعباد لا يتنصف به ويستوفيه الامام وما هو حق
 العبد فاستيفاه اليه فبذلك المسايل دليل على ان حق الله تعالى فيه غالب **قوله**
 كالقصاص القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا الان حق العبد غالب

يشتمل

حرمة

والله

والله اعلم ان فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهات كالحود والمخالصة وانه
 يجب جزاً الفعل حتى يقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال كحب حق الله تعالى
 وكحق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه محبة المتقابلة بالحمل من هذا
 الوجه فاعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار بقوله تعالى ولحقكم في القصاص
 حية ولهذا يستوفى فيه الولي ويجري فيه الارث **قوله** يصح الاعتراض والعفو عند الاجتماع
قوله وهي انواع اي العبادات ثلثة انواع اصول ولواحق وزوايد واي
 كل واحد من الايمان وفروعه انواع اصول ولواحق وزوايد اما في الايمان
 فالنصديق اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر مما ولا يبقى مع التبديل بحال ولا قرار
 باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في الاصل دليل التصديق لا للسان
 معبر عما في الضمير فان قلبه لا قرار منضمها الي التصديق ركن من الايمان في احكام
 الدنيا والاخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقرب لسانه بعذر القس منه لا يكون مؤثراً
 عند الله تعالى وايضاً عند الفقهاء خلافاً لبعض المتكلمين وقد يصير الاقرار اصلاً
 في احكام الدنيا حتى اذا كره الكافر على الايمان صح ايمانه في احكام الدنيا
 على وجود احد الركنين وان كان قيام السبق على راسه امانة على انه غير مطلق
 بقلبه لكن الاسلام يعمل ولا يعمل عليه والزوايد في الايمان تكرار الشهادة
 مرة اخرى بعد احري كذا قيل في الاصل في فروع الايمان الصلاة ولهذا هو الخل
 منها شريعة وهي عماد الدين كما جاء في الحديث الصلوة عماد الدين وهي تشتمل
 على الخدمة بنظائر البدن كالقيام والركوع والسجود وباطنه كالنية والخصو
 ولهذا شرعت شكر النعمة البدن ولكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي
 عظمها الله تعالى عانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من
 فروع الايمان ثم الركعة التي تعلقت باحد ضروري النعمة وهولاء فالنعمة
 الدنياوية ضروريان نعمة البدن ونعمة المال وهي دون الصلاة في الرتبة لان النعمة
 البدن اصل ونعمة المال فرع والمال وقاية النفس ولان الصلوة صارت قربة بواسطة
 القلة التي هي حماد لا استحقاق لها في التوجه اليها بوجه حتى يسقط التوجه اليها
 عند خوف العز ووسيع والصلاة على الدابة والركعة صارت قربة بواسطة

بوجوب

بحد

الفقير الذي له ضرر استحقاق في الصبر واليه وعند البعض هو بسحق الزخوة
 حقيقة فكانت دون الصلوة في الدرجة لأن واسطتها اقوى فكان الخلو في الأول
 ازيد منه في الثانيه فكان معنى العباده في الأولى احمدا لانها بالاخلاص صارت
 عباده قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الصوم بعزها لانه شرع
 رياضته وقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة قهر النفس وهي دون الواسطتين
 الأوليين في المنزلة وهي تسحق القهر لثقلها الي الشهوات وهو صفة قبح فيها ولا
 قبح في صفة الفقير فكانت اقوى في كونها واسطة ولما صار من جنس الجهاد
 لانه قهر عدو الله وعدوه الباطني كما ان الجهاد قهر عدو الله وعدوه الظاهر
 واليه الاشارة قوله عليه السلام اعدي عدوك نفسك التي بين جنبيك وقوله عليه السلام
 افضل الجهاد ان تجاهد نفسك وهو اكثربجده الحج الذي هو زيارة البيت بافعال
 مخصوصه في اوقاف مخصوصه وامكنه مخصوصه وهو عباده بمجره من الاوطان
 والخلان وكان دون الصوم كانه وسيله اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب
 الاهله والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها
 بالصوم فكان الحج بمنزله الوسيله الي الصوم من هذا الوجه وكان دونه بعد
 هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفايه وما تقدم من فروض الاعيان داما
 الروايد فما سواها من نوافل العبادات ومنهها وادامها لانها ليست بواجبه
 بل شرعت كمكملات للقرايض زياده عليها فلو تكن مقصوده قوله
 وعقوبات كامله اي محصنه لا يشترطها معنى آخر كالحدود مثل حد الزنا
 وحد السرقة وحد الشرب فانها مشروعت لصيانته الانساب والاموال والعقول
 وانما كانت كامله لانها وجبت نجايان كامله لا يشترطها معنى الاباحه فكان
 الجزا المرتب عليها عقوبة كامله قوله وعقوبات قاصره كحرمان الميراث
 بالقتل وشبهها اجزئيه فرقاً بين الكامل والقاصر والجزا يطلق على العقوبه
 كقوله تعالى جزا بما كسبتا وعلي المشوبه كما في قوله تعالى من قوه جزا
 بما كانوا يعملون فلقصور معنى العقوبه شديداً اجزئيه اذ يطلق اسم
 العقوبه يقع على الكامل منها ومعنى القصور فيه لانه عقوبه ماله لا يتصل

المعظم

الغنى

انه

سبيله

سبيله الترتيبا هو بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل منع ثبوت
 ملكه في تركه المقتول فكان عقوبه قاصره الا يرى انه يثبت بالقتل الحكم فلو
 لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا في العقوبه لما ثبتت مثل هذه
 التجايزه كالتقصير لانه لا يليق بالحكمه ان يجاز عقوبه كامله نجايه قاصره
 ويكونه عقوبه لا يثبت في حق الصبي عندنا خلافا للشافعي لانه يستند على
 جحوا والجلو يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي ولا يوصف فعله بالخطو
 ولا بالتقصير ويثبت في حق الخاطي اذا كان عاقلا بالغالا انه مخاطب بالخطا
 جازم المواخذ لانه لا يقع الا عن تقصير منه فكان الخطاب متوجها عليه
 في التثبوت فحوز ان يتعلق به الجزا القاصر كما تعلقت به الكفاره ثم قيل
 المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصره وكذا في بعض نسخ المصنفين ونحوه ان
 يلحق حرمان الميراث الوصيه بالقتل وجوب الكفاره من حيث ان معنى
 العقوبه فيها قاصره بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحمل على الواحد
 ولا يثبت الحرمان في حق القاتل والسابق وحافر البير وواضع الحجر والشاهد
 اذ ارجع عن شهادته بان شهد ان اخي فلانا قتل فلان بن فلان عمدا
 وقضى القاضي ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جزا على مباشره القتل
 المباشر المحذور لقوله عليه السلام لاميراث لقاتل رتب الحكم على القتل وللوجود من
 هو لا التسبيل لا مباشره القتل كالتفاد ان يتصل فعله بغيره وتحدث منه التلف
 كما روجه فمات والتسديد ان يتصل اثر فعله بغيره لاحقيقه فعله والتلف
 يحصل باثر فعله قوله وحقوق دابره اي دابره بين العباده والعقوبه
 وهي الكفارات ففيها معنى العباده في الادا لانها تؤدي بها ومحض العباده
 وهو الصوم والحرير والامعام وتجب بطريق الفتوى ويومر من عليه نفسه
 من غير ان يستوفي منه كرها كالعبادات والشرع لم يقوض الي المكلف اقامه
 سني من العقوبات على نفسه بل هي مفوضه الي الابد وتستوفي بطريق الجبر
 فكان في ادائها معنى العباده وفيها معنى العقوبه لانها لم تجب الا اجزئيه
 والعقوبه هي التي تجب جزا للفعل المحذور الذي يوجد من العباد ولذلك شتمت كراه

انما هو ان لا يفسد في هذا النوع الا ما
 انما هو ان لا يفسد في هذا النوع الا ما

بالاداء

الألوكة

لانها استارات للذنوب وجميع العباد فيها غالبه عندنا بدليل انها تجب على احوال
الاغفار مثل الخاطي والناسي والمكره ولو كانت جميع العقوبة فيها غالبه لانتفع
وجوبها بسبب العذر والمعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية ذلك
فان جميع العباد لم تمنع الوجوب على هؤلاء فجميع العقوبة تمنع والاصل علم
الوجوب فلا يثبت بالشك ما خلا عقاره القطر فان جميع العقوبة فيها غالبه بدليل
انها لا تجب على الخاطي والناسي وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحه
كالحدود فان من جامع على من ان الفجر لم يطلع او على من ان الشمس قد غربت
وقد تبين بخلافه لا يجب الكفاره بالاجماع فعرفنا انها ملحقه بالعقوبات المحضه
وان كان فيها جميع العباد من حيث انها تؤدي بها وهو محض عبادته كالصوم
والاعتقاد ولا يقال لو كانت جميع العقوبة غالبه ينبغي ان يسقط بالشبهة
كما لو افترجما اهل او يطعموا مملوكه لان ملكا النكاح مبيع للجماع وملك
الطعام مبيع للاكل فان لم تثبت الاباحه في هذه الحاله تثبت شبهة الاباحه
فتوجب السقوط كما لو زني بجاريته التي هي اخته من الرضاع حيث يسقط
الحد لان الوطى وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مبيع يورث شبهة الاباحه
لانا نقول ما ذكر غير سديد لان المغنير هي الشبهة التي تورث جميعه اباحه
فيما هو محل الجنابه وملك الطعام والنكاح لا يورث اباحه الا فطار في
رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف مملوك او شرب خمر مملوكه حيث
لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطى الجارية التي هي اخته من الرضاع لان
محل الجنابه منافع البضع وملكه ثابت في البضع فيصير شبهة مسقطه
لحد قول وعبادته فيها معنى المونه المونه الثقله فعوله من مائة الف
أما ثمر اذا احملت مونه ثمر اي ثقله كذا في الصحاح صدقة الفطر مشتملة
على معنى العباد والمونه لان تسميتها في الشرع صدقة وكونها لمهنة
للصايه واعتبار صفة الخنا فمن تجب عليه كما في الزكوة واشترط
النيت في ادايتها وعلو محله ادايتها من غير مال كحني لو ادي المالك صدقة
الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكي ماله وتعلق وجوبها الى الوقت

وجبة

صرفها الى مصارف الصدقات يدل على كونها عبادته ووجوبها على الانسان
بسبب راس الخبر وكون الراس فيها سببا يدل على ان فيها معنى للمونه كالنقطة
والى معنى المونه اشار النبي عليه السلام اذ وعظ غوثون ولكن لما لم تكن عبادته
حالة لم يشترط لها كما لا الهلية كما شرط لسائر العبادات الخالصة حتى
وجوبها على الصبي والمجنون الغيب في ما لم يما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
كقوله دوي الارحام وعند محمد وزفر لا تجب عليهما في ما لم يما لان معنى العباد
فيما راجح فلا تجب عليهما السقوط الخطاب عنهما وهو القياس المستحسن
ابو حنيفة وابو يوسف فقالا فيها معنى العباد والمونه فاعتبار معنى الصد
لم يجتمع الفقر واعتبار معنى المونه صح الاجاب عليهما كالعشر وان كان
فيها معنى الصدقة واليه اشهر في الاسرار وكلام محمد وزفر اوضح قوله
ومونه فيها معنى العباد كالعشر سبب العشر الارض التامه حقيقة الحاج
فما اعتبار تعلقه بالارض هو مونه على ما سلبين واعتبار تعلقه بالنما وهو الحاج
كتعلق الزكوة او بغيره ان مصرفه الفقراء كزكوة تحقق فيه معنى واخذ
شبهها بالزكوة الا ان الارض هو الاصل والنما وصف تابع وكذا المحل شرط تابع
فكان معنى المونه فيه اصلا ومعنى العبادته تبعاً ولهذا لا يثبت على الكافر لانه
ليس من اهل العباد وجاز نقاؤه على الكافر عند محمد رحمه الله لانه لما تردد
بين المونه والعبادة لم تجب عليه في الابتداء بالشك ولم يسقط بالشك وعند
ابي حنيفة لا يجوز نقاؤه عليه لانه لا يمكن الغامض معنى العباد اذ معنى العباد
في مصرفه الى مصارف الزكوة والكافر ليس من اهلها وعند ابي يوسف لو ملك
الذي ارضاً عشرية تجب تصدقه لان ما كان ما خوذاً من المسلم تجب تصدقه
اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني قريظة ما سريه الذي على العاشر
قوله ومونه فيها معنى العقوبة كالحراج الخراج مونه كالعشر لان
الله تعالى حكمه بقا العالم الى الحين الموعود وسبب نقاؤه الارض لان القوت
يخرج منها فوجب العشر والخراج عارة لهما كما وجب على الملاك مونه
عبيدهم ودوابهم وعارة الارض بحاجة المسلمين لانهم يذنون عن دار

في قوله

كالزكاة

العبادة

فيه

الاسلام ويصونها عن الاعدا فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليمتكنوا من
 النصر والعشر للمختار حين كفاية لهم لانهم هم الرابون معني عن حرهم الاسلام
 كما قال عليه السلام يوم بدر انكم لتضرون بضعفائكم وكان الصبر والصبر
 صرقا الى الارض واثقا فاعلمها معني هذا معني المونة فيهما ثم في الخراج معني
 العقوبة اهانة للكافرين لانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من الزراعة والزرعة
 والاشتغال بها عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب الدلالة في الشريعة
 ولما قال عليه السلام حين راي آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا
 ذلوا وقال عليه السلام اذا بنا بغير العجز والتعذر ان باب البقر ذلتهم وطمع عليهم
 عدوكم فكان الخراج باعتبار تعلقه بالارض مونة وباعتبار الاشتغال بالزرعة
 عقوبة الا ان الارض اصل التمكن من الزراعة وصف فكان معني المونة فيها املا
 ولما سمي مونة فيها معني العقوبة ولا يبتدأ على المسلم باعتبار معني العقوبة
 وجاز بقاؤه عليه لانه لما نزل بين العقوبة والعبادة لم يكن الجهاد على المسلم
 ابتداء سبب معني المونة لمعارضة معني العقوبة ولا يسقط بعد الوجوب ايضا
 عليه اذا اسلم بالشك لان الاسلام لا ينافي في العقوبة من كل وجه بل ينافي فيها من
 حيث ان الاسلام سبب العز والكرامة فلا يصلح سببا للذل ولا ينافي فيها من حيث
 انها شريعة على المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك
 لا يبتدأ على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز بقاؤه عملا بالوجه الثاني اذا البنا
 اسهل من الابتداء فاما الكفر فينافي في العبادة من كل وجه فلا يمكن ايجار العشر
 عليه ابتداء وبنا قول **قوله** وجن قايرو نفسه كخس الغنائم والمعادن اي
 حق ثابت بذاته من غير ان يتعلق بدمه العبد من غير ان يكون له سبب يجب باعتباره
 على العبد اذ به بطريق الطاعة او بغيرها كالصلوة والزكوة فان الجنس
 ثبت لله تعالى بحكمه انه مالك الاشياء لا حولا حيد في الغنائم راعيا ان الجهاد حق
 لانه اعزاز دينه فصار المصائب بالجهاد على الله تعالى كما قال تعالى قل الانفال
 لله والرسول لكنه اوجب اربعة اجاسه للغنائم منة عليهم من غير ان يسبقوا
 بالجهاد لان العبد يملك مولاه لا يستحق شيئا لكنه اثبتها للغنائم جزاء مجازا

عليه ص

صلا ورجه فلم يكن الجنس حقا الزمنا اذ به بطريق الطاعة بل هو حق
 استنفاة لنفسه من خالص حقه وامر بصرفه الي من سماهم في كتابه ولما
 يولي السلطان اخذه وفسمته لانه تأييد الشرع في اقامه حقونه وتجاوز
 الجنس الى الذين استحقوا اربعة الاجاس عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات
 فانها لا تؤخذ الي ملاكها بعد الاخذ منهم ويحل للمسلم ما اشترى لانه لم يحرب على العبد
 اذ اذ به طاعة لم يصرفه الا وساخ بخلاف الصدقات فانها تصير من الاوساخ
 باعتبار اذ العبد طاعة فلم تحل لغيره وشرفه **قوله** وحقوق العباد
 اي الحقوق الخالصة لهم نحو نذر المتلف والمفصوب وغيرهما كالدية ومالك
 البيع والتمن ومالك النكاح والطلاق وما اشبهها **قوله** وهذه الحقوق
 تنقسم اي هذه الحقوق علمها سوا كانت حقا لله تعالى او للعباد الي اصل
 وحلف فالإيمان اصله التصديق والافرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار
 املا مستبدا خلقا عن التصديق في احكام الدنيا ولما لم يحكم بايمان من آخره
 على الاسلام وان عدم منه التصديق ثم صار اذ احد الابوين في حق الصغير خلقا
 عن اذ به اي سبب التصديق والافرار عنهما يثبت الايمان في حق الولد الصغير على
 انه حلف عن التصديق والافرار منه العجرة عن ذلك وقصور عقله ثم صار من جهة
 هذا الاز خلقا عن تبعه احد الابوين في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا او
 يخرج الي دار الاسلام وحده ثم تبعه السابي حتى ان الصبي اذا وقع في القسمة
 في سهم رجل من الجندين في دار الحروب هناك يصلي عليه لثبوت حكم الايمان
 له بالتبعية وليس هذا خلقا عن الخلف لانه لا يكون للولد خلف بل كل حكم
 خلقا عن اذ الصغير كخس الغنائم **قوله** البعض مرتبة على البعض **قوله** وكذلك الطهارة
 بالماء أي وكما ان في الايمان التصديق والافرار اصله البواقي خلف عنه فكذلك
 في سبب الطهارة بالماء والغسل اصله التيمم خلف عنه بالاختلاف
 ولكن هذا الخلف عندنا مطلق يعني ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء
 متساويا حدة الطهارة بنا على ارتفاعه وحصول الطهارة كما في الماء وعند الشافعي
 هو خلف ضرورة اي ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الي اداء الطهارة واستنائه

لهم ص

حكم العله حتى اضيقا الحكم اليه وذلك مثل سوف الدابة وقوله فان عله واحد
منها سببها يتلف بوطي الدابة من المال والنفس حاله القود والسوق لانه غير
موضوع للانلاف وقد تخلص منه وبين الحكم فعلة الدابة لكن فيه معنى العله لان
السوق والقود يحل الدابة على الذهاب نحوها ولما كان منتهى ما على موافقه
السابق والقايد فيضاف فعلها الي المكره فيما يرجع الي نكاح المحل فاما فيما يرجع
الي جزا الباشرة فلا حتى لا يخرج عن الميراث ولا تجب الكفارة ولا القصاص على
السابق فكان هذا سببا في معنى العله وهذا هو القسم الثاني من السبب والقسم
الثالث السبب المجازي كاليهين والتعلق قوله **واليهين بالله تعالى** اعلم ان
فعلك انت لما تان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سببا للطلاق والعناق
مجازا لان هذا في الحال عقد اليهين وهو مانع عن شرط الحنث لانه يمنع بالتعلق
نفسه عما يقع الطلاق والعناق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد
كونه سببا لوجود النذر ومجازا لانه يقصد به منع ما يحجب النذر عن وجوده وهو
تحقق الشرط وهذا اليهين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة مجازا لان ادب في
قوله **السببان** يكون طريقا الي الحكم والغرض الاصل من اليهين التمسوا كانت بالله
تعالى او بغيره والبركة لا يكون طريقا الي الكفارة في اليهين بالله تعالى ولا الجزا
في اليهين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجزى الكفارة
ولا ينزل الجزا فلا يمكن ان تجعل المانع من الحكم سببا لثبوت وطريقا في الحال الي
اليهين او المعلق بالشرط لتحقق ان يقضي الي الحكم عند زوال المانع فسمى سببا
مجازا باعتبار ما يقول اليه كقوله تعالى انك ميت وانه ميتون وقوله تعالى لا يملكون
الله شي من الصيد قتاله ايدى كمر فان المراد به البيض وهذا عندنا والشافعي
جعل اليهين والمعلق بالشرط سببا هو معنى العله لان اليهين هي التي توجب
الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزا عند وجود الشرط لا غيرا اذا
كان في الحال سببا معنى العله لم يجز تعلق الطلاق والعناق بالملك لان السبب
لا ينعقد في غير محله والمرأة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا المحل
الطلاق والعناق ولا بد للتحقق من المحل عندنا لهذا المجاز يعني المعلق الذي سمي به
العلة وهي

يشتميان

عند وجود الشرط
لا يملكه
عند وجود الشرط
لا يملكه
عند وجود الشرط
لا يملكه

سببا مجازا يشبه الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لغير
وتبين ذلك الخلاف في مساله التخيير هل يبيط كل التعلق وهي اذا قال الامر انه دخلت
الدار فاني طالق لم يطلها ثلثا والتخيير تفيد من اجزاي نقد واصله التخيير كذا
في الحلبة فعند زوال يبيط التعلق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني ودخلت
الدار لم يطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه ادلا بل للسبب
وشبهته من محل انعقد فيه كالسبب الحسي والتعلق بالشرط حابط بين المعلق
ومحله فاجب قطع السببية بالكلية وادله بقوله جهة السببية بوجه لا يحتاج
الي المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في
الحال بل يكفي فيه احتمال حدوث المحل وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زواج
اخر وهو في الحال عين ومحلها ذمة الخالف فيبقى بقاءها ولا يبيط بالتخيير ولذا
صح تعلق الطلاق والعناق بالملك مع عدم المحلية وعندنا التخيير يبيط التعلق
حتى لو عادت بعد زواج اخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعلق غير
اليهين واليهين شرع لا يبر فلو يكن يدمر ان يصير البر مضمونا بالجزا على معنى
انه لو فات البر يلزمه الجزا لا محالة ليتحقق معنى المحل للمنع اي لزوم الجزا لا محالة
على البر وما يقع من قوته وادام صار البر مضمونا بالجزا صار لما ضمن به البر وهو الطلاق
والعناق للمحال شبهة الثبوت يعني قبل فوات البر ليكون اليهين تخيضا كالمعصوب
مضمون بالقيمة فيكون للعصبة حال قيام المعصوب شبهة الخبار القيمة حتى
صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بل حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت
لوجد ما صححت هذه الاحكام كما لا تصح قبل العصب لانه ابرأ عن العين او ابرا
قبل الوجوب واذا كان كذلك لم تنق شبهة الا في محله ادلا بل شبهة السبب
من محل بقي فيه كما الحقيقة السبب اد شبهة الشيء لا تثبت الا فيما تثبت حقيقة
اد شبهة دلاله الدليل مع تخلف المدلول وقط لا يدل دليل على ثبوت شيء من
الاحكام الا في محله الا يري ان شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال ولا في
حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح
والبيع لا تثبت فيهما وتخيير الثلاث قد فات المحل فيبيط شبهة الثبوت فيبيط التعلق

في الحال
لا يملكه
عند وجود الشرط
لا يملكه

ايضا لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون المعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط
فاد اطلت تلك الشبهة لم يبق التعليق لان الشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بل يرد
تلك الصفة الا ترى انه يبطل لان محل الشرط بان جعل الدار مستأنا فيبطل
يبطل محل الجزا ايضا وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحال لان
محلها الطلاق تلت عليه النكاح ومحلها بقاء الملك يقتضي ان يبقا الحل لا الى
بقاء الملك اليه اشهر في الطريقة البرغرية وهذا معنى قول الشيخ لان قدوما
وجد في قوله فان المحل بطل وقوله **في خلاف تعليق الطلاق بالملك الى اخره**
جواب عما قال زفران بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بليل صحه تعليق
الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك فانه صح التعليق ابتداء بدون المحل لان يبقى بكونه
كان او لكان البقاء اسم من الابداء فاجاب عن ذلك وقال خلاف تعليق الطلاق
بالملك حيث صح وان علم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي يعلق به الطلاق
في حكم العلة لان ملكا الطلاق انما يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزله
عنه العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعلق الحكم بحقيقته العلة لا يصح كما
لو قال ان اعتقتك فانت حر كان بالطلاق التعليق بشبهة العلم يبطل شبهة الاجاب
اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة
فصار التعليق بشرط هو في حكم العلة معارضا لعمدة الشبهة اي مانعا لها من الثبوت
وهي شبهة وقوع الجزا وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهذا معنى قول
الشيخ لعمدة الشبهة السابقة عليه والضمير في عليه راجع الى الشرط وتوجه
ان شبهة التعليق في الحال يقتضي المحل في الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك
يمنع من اقتضائه ذلك لانه يقتضي الملاحة فصار معارضا فنسا فلما فلا يحتاج
الى المحل وقيل انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزا في الحال تاكيدا لكون البر مضمونا بالجزا
وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزا حالة وجود الشرط كان بالاستصحاب لا باليقين
احتجنا اليه تاكيدا ليلحق بالمتيقن به فجعلناه واقع في الحال وفي تعليق الملا
بالنكاح لا حاجة الي هذا النوع من التيقن لليقين بوجود الجزا حال وجود الشرط
لكونه تعليقا بما هو علة ملكا الطلاق فيكون الجزا موجودا في تلك الحالة لا محالة

بوجه تفسير استدلاله
ان تعليق الانسان
مطلقا مطلقا ثلاثا
بالملك يصح فانه لو قال
لها ان تزوجك فانت
حرة لكان التعليق
حقا ولو تزوجها بعلي
زوج اخر يقع الطلاق
واذا كان ابتداء التعليق
بدون المحل صح
كان بقاء التعليق
بدون المحل صح
بالطريق الاول لان
البقاء اسم من الابداء

لما

فلا يحتاج اليه تاكيدا ليلحق بالمتيقن به هو **فلا يحتاج** الى تاكيد بالمتيقن به هو
وهو من اقسام العلة كاجاب المضاف في عقد سببا في الحال لا حكمه تاجر
الى وقت المضاف اليه للاضافة ان المانع من انعقاد الاجاب سببا فيما تقدم بعد
صدوره من اهله التعليق هو جابله بين الاجاب وبين محله ولو وجد ذلك في الاجاب
المضاف لا يري ان اضافة اجاب الصور على المسافر الى عده من ايام او لا يخرج
شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى يحل الادامته كالحج
من المقيم ولما لو قال الله علي ان تصد بدراهم يوم الجمعة فتصدق به قبل
محله صح عن المنذور لان عقد السبب وهذا هو القسمة الرابع من السبب قوله
والثاني العلة العلة لغة عارض تغيره وصفا للمحل فلولاه عن اختيار ولما استمر
المرحلة وقيل هي ما خوذ من العلة وهو الشبهة بعد الشبهة وسبب الموجب
للمحكمة في الشرع لان الحكم يتكرر بتكرره وفي الشرع ما ذكر في المتن
واختار بقوله يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته عن الشرط وبقوله ابتداء عن
السبب والعلامة وعلة العلة ثم اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتراوفا
لانه احدها ان تكون علة اسميا بان تكون في الشرع من صوغه لموجبها ويضاف
ذلك للموجب اليها لا بواسطة وثانيها ان تكون علة معنية بان تكون مؤثرة في اثبات
ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من
غير تراخ فاد ائت هذه الاوجه كانت علة حقيقة قاصرة على اختيار بعض
المتأخر ثرائها تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعلم استكمالها الى
سبعة اقسام قسمه عقليه الاول علة اسميا وحكما ومعنى ما يليق المعلق
للملك فانه موضوع للملك والملاك يضاف اليه لا بواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه
انه موضوع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يترخي عنه
ومثله النكاح للحل والنفق للقصاص والاعتاق لنوال الرق والثاني علة اسميا
لا حكما ولا معني كاجاب المعلق بالشرط كما مر من تعليق الطلاق والعتا
بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة اسميا لان الحكم وهو الكفارة يضاف اليها
فقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت به في الحال فلم يكن علة حكما وهي

فلا يحتاج اليه تاكيدا ليلحق بالمتيقن به هو

فلا يحتاج اليه تاكيدا ليلحق بالمتيقن به هو

عزز موثرة في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته ما مر في تركه علة معنى
 والثالث علة استواء معنى لا حكماً عايباً بشرط الخيار والبيع الموقوف اما استواء
 اذ البيع لغة وشرعاً رضى حكمه ومعنى لانه موثري الحكم في الجملة لا حكماً
 لان الحكم وهو الملك تراخي مانع ولما اذا زال المانع ثبتت المحكومة من غير التراخي
 ولما علة المبيع بولده الذي حدث قبل زوال المانع بعد الانحباب عند الانحباب
 المضاف اليه فتيقن الموقال الله علي ان تصدق بذكره علة استواء معنى
 ولما لو تصدق به اليوم حاز عن المنفعة لا حكماً لانه لم يلزمه التصديق في الحال
 وكذا انصاب الزكوة في اول الحول علة استواء لانه وضع له ومعنى لانه هو الموقوف
 في انحباب الزكوة ان انحبابه واجب المساواة لا حكماً لان الزكوة لا تحجب المحكوم
 الحول لان الانصاب من حيث بالاسباب لانه ما تراخي حكمه الي ما هو شبيه بالعلل
 وهو النما الذي قيم الحول مقامه لكونه متمكناً من الاستغناء لا شفاؤه علي
 الفصول لا ربحه علي ما عرفنا اخذ انصاب من حيث بالاسباب لانه لو كان متراجها
 الي ما هو علة حقيقة كان الاول سبباً حقيقياً لما تراخي الي ما هو شبيه بالعلل
 كان انصاب شبيه بالاسباب وانما قلنا ان النما يشبه بالعلل لان انصاب
 لا يكون علة الا بصفة النما الا ان النما صفة لا يستقل بنفسه وما تراخي الحكم
 الي وصف لا يستقل بنفسه وهو النما اشبه انصاب العلة لان السبب الحقيقي
 ما يكون الحكم متراجها الي ما يستقل بنفسه ثم شبه كون انصاب علة غائبة
 علي شبه كونه سبباً لان انصاب اصل والنما وصف فالاصل راجع علي الوصف وكذا
 عقد الاجارة علة ملك الاجرة استواء لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى
 لانه هو الموقوف في اثنان الحكم ولما يجوز تعجيل الاجرة لوجود العلة لا حكماً
 لان النافع معدومه ولم يثبت الملك فيها في الحال ولم يثبت الملك في الاجرة
 في الحال ايضاً لا استواء في الثبوت كالثمن والمقن فثبت انه ليس بعلة حكماً
 لتراجحه الي زمان وجود المنفعة ولكنه يشبه بالاسباب لما فيه من معنى
 الاضافه يعني ان هذا العقد وان صح في الحال باضافته الي العين التي هي
 محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة عنزله المضاف الي زمان وجودها كانه

المنفعة

يعمل وتعد وجود المنفعة ليعتبر ان الاعتقاد بالاستيفاء وادان تحقيق معنى الاضافه
 في الحال ثبت فيه شبهة السبب بقدره لان اضافة الاعتقاد الي زمان سبباً
 يوجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الانحباب مفيض الي الحكم عند وجود
 المنفعة فكان له شبهة بالاسباب من هذا الوجه والرابع علة هي في جنس الانساب
 لما شبه بالاسباب كسبب القريب فانه علة للملك والمالك في القريب علة للعق
 فيكون العتق مضاعفاً الي الاول بواسطة من حيث انه لم يوجد الا بواسطة
 العلة كان السبب سبباً ومن حيث ان الواسطة من موجباته وكان العتق
 مع علة وهي الملك مضاعفاً اليه كان علة يشبه الاسباب وكذا مرض الموت
 علة للحرج عن التبرعات فيما هو حق الوارث حتي يبطل تبرعه بما زاد علي الثلث اذ انما
 ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به اذا اتصل به الموت لان
 العلة الحادثة مرض مميت لا نفس المرض فمن هذا الوجه وهو ان الحكم تراخي
 الي امر اخر وهو اتصال الموت كما في الزكوة تراخي الي النما يشبه الاسباب
 لكن المرض يشبه بالعلل من انصاب لان الوصف الذي تراخي الحكم اليه وهو
 الموت حادث بالمرض فان تراخي الامر التي تحدث بالمرض مفيض الي الموت بخلاف
 انصاب فان وصف النما لا يحدث به وما كان هذا الوصف معدوماً في الحال
 لم يثبت الحجر باثبات حتي لو وهب المرض جميع ماله وسلقة يصير ملكاً للموهوب
 له في الحال لان العلة لم تنص بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة وانصف المرض
 بكونه مميتاً من اول وجوده فيصير كأنه تصرف بحد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب
 الحق واداناً منه كان تبرعه نافذاً لان العلة لم تنص بوصفها وكذلك التزكية
 اي تعديل الشئ يورث عند اي حقيقته في علة العلة للحكم بالرجوع فيما اذا شملوا
 بالزنا علي محض فان الشئ يورث بدون التزكية لا توجس بالرجوع فكانت
 التزكية علة العلة حتي اذا رجع المزكون بان قالوا نعمدنا الكذب ضمنوا
 اليه عنده ولكن من حيث ان التزكية صفة للشئ يورثه بقي الحكم مضاعفاً
 الي الشئ يورثه فضمن الشئ يورثه عند الرجوع وعندهما الا ضمان عليهما ولا يورثوا
 علي الشئ يورثه فكانت منزلة ما لو اثنوا علي الشئ يورثه عليه خيراً بان قالوا هو

شبهة

فان

معنى

محض والضمان بضاف الى سبب هو متعلق بالما هو حسن وخير وكذا علم ما هو
علة علة فانه علة يشبهه الاسباب وذلك لان العلة لما كانت مضافة الى علة اخرى
كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت العلة الاولى غير له علة
لوجب الحكم بوصف هو قاهر بالعلة فكما ان الحكم هناك بضاف الى العلة
دون الصفة فبهمنا ايضا الى العلة دون الواسطة من حيث ان العلة لا حيز
بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا
بواسطة اخذت شيئا بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بحينه واورده
الشيخ في الموضوعين متابعاً لغير الاسلام رجمهما الله فانه اورد في باب تفسير
السبب في باب تفسير العلة باعتبار التبيين والخامس وصفه تشبه العلة
كاحد وصفي العلة فان الحكم اذا تعلق بوصفين موثرين لا يتم نصاب العلة الا
بهما كان لكل واحد منهما تشبيه العلة لتأثير كل واحد منهما في الحكم فاد
تقدم احدهما لم يكن سبباً خلافاً للقاضي الذي يرد شمس الامة فانه عندها
سبب اذا تقدم لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المثلث معتبراً لتأثير العلة
وكان الطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير لا يكون مضافاً اليه فيكون
سبباً محضاً واكثر ذكر غير الاسلام اذا تقدم لم يكن سبباً لانه ليس بطريق
موضوع لثبوت الحكم بل هو موثر في اثبات الحكم ومن اراد ان العلة فلم
يكن سبباً وليس بعلة بنفسه ايضا لقوات الشطر الثاني فكان له تشبيه
العلة فتابعه المصنف واورده في بيان اقسام العلة وهذا التفسير هو الذي
سماه غير الاسلام علة بمعنى لا حكماً ولا اسماً ولما جعلنا الجنس والفلان
محرومة للنسبة حتى لو اسلم قوهما في قوهما وشعرنا في جنسهما لا يجوز لان لهما
النسبة تشبه الفضل فان للتقدم مزية على النسبة عرفاً فثبت تشبيه العلة
لان حرمه النسبة مبني على الاحتياط وهي اسرع ثبوتاً من حرمه الفضل فجوز
ان يثبت بالوصف الذي يشبه العلة ولا يثبت به حرمه الفضل لانها اقوى
الحرمين ولما علم معلومه فلا يثبت بها هودونها في الدرجة والاصل فيه هي
البنية عليه السلام عن الربا والزينة والسادس علة معنى وحكم لا اسماً كاجز

بضاف

عبرتها

له

وصفي العلة

وصفي العلة اما حكماً الوجود الحكم عنده ومعنى لانه موثر فيه لا اسماً لان
الحكم بضاف اليها فلم يتم نصاب العلة باحدهما كما ذكرنا والسابع علة
اسما وحكماً لا معنى كالسفر والنوم للرخص والحدان اما حكماً فلان قصر
الصلاه يثبت بمجاوزه بيوت المصر واقا اسماً فلان الرخص نسبتاً الى السفر بشرط
يقال رخصه السفر القصر والافطار ولكن ليس بعلة معنى لان المعنى الموثر
في هذه الرخصة المشتقة الا ان الشرع اقام السفر مقام المشتقة لانها امر
بالمن يتفاوت احوال الناس فيها فلا يمكن الوقوف على حقيقة ما قامه الشرع
مقامها لانه لا يخلو عن مشتقة كما وعدا النوم في كونه حدثاً علة اسماً
وحكماً لا معنى اذ المعنى الموثر خروج الفخس من البدن عندنا او من احد السبلين
عند غيرنا وذا غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصه وهو ان يكون
مضطجعا او متكيا او مستلقا سبب لاسترخاء المفاصل الذي هو سبب لحد
شيء بحسب ما قامه الشرع مقامه تيسيراً ان كان علة اسماً لاضافة الحد الى
وحكم الثبوت عنده لا معنى لما ذكرنا قول **وليس من صفه العلة الحقيقية**
الي اخرى لاختلاف في ان العلة عقلية كانت او شرعية تقدم على حكمها زينة
ولا خلاف بين اهل السنة ان العلة العقلية تقارن معلولها زماناً بخلاف الاصح
مع حركه الحاضر وكالاتطاعة تقارن الفعل والزم بقا الاعراض ووجود
المعلول بلا علة وكلاهما فاسد ولكن الخلاف في جواز تقدم العلة الحقيقية
الشرعية على معلولها زماناً فذهب المحققون الي انها مثل العلة العقلية واليه
اشار الشيخ بقوله بل الواجب انهما معاً الى اخرى وقال بعض مشايخنا
مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره يجوز تراخي الحكم عن العلة الشرعية وجه
قول البعض ان العلة ما لم توجد تمامها لا يتصور ان تكون موجبة حكماً لان
العدم لا يؤثر في شيء واذا كان كذلك يثبت الحكم عقبيه اضرورة بخلاف الاستطاعة
لانها عرض لا يقي زمانين فلم يقل قول تقارنهما الفعل لئلا يلزم المعلول بلا علة
او خلوا العلم عن المعلول فاقا العلة الشرعية موصوفة بالبقاء لانها في حكم المجرى
والاعيان الا يرى ان نسخ العقود الشرعية جائز بعد ازمته ولو لم يكن لها بقاء

الرخصة

عالمهم من الفضل كغيرهم
يشبهون الا في كماله

الألوكة

لما قصرت فسخها بعد مدة ووجه القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقل
معلولها ولما اختلفت الاستطاعة مقارنة للفعل فوجب ان تكون العلة الشرعية
كذلك ايضا لان الاصل اتفاق الشارع والعقل على ان عقل الشارع اعراض حقيقة
كالاستطاعة في علم قبول الباع وما قالوا انما موصوفة بالبناء غير مسلم فان كثيرا
من الفقهاء ذهبوا الى انه لا يبقا للعقود الشرعية حقيقة فلو بقي لبقى حكمها
الناس اليه ولا حاجة لهم الى بقائها لان الحكم يبقى لا سببه وهو لا يقولون ان الفسخ
يرد على الحكم فيبطل الحكم لا على العقل ولئن سلمنا انها موصوفة بالبناء كما هو
مذهب البعض فذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا
بفسخ العقل لان الحكم ليس منعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البناء فيما وراء موضع
الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصوله **قوله** وقد يقام السبب الداعي
الى اخره قد يقام السبب الداعي مقام المدعى والدليل مقام المدلول لدفع الضرورة
او العجز عن الوقوف على حقيقة العلة اما الاول فمثل السفر والمرضا في مقام
المشفقة والنوم اقيم مقام الحدث والمنع عن الشهوة والنكاح مقام الوطى في حرم
المصاهرة واما الثاني فمثل الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لا مراقة
اركنت تخبيني فانت لما نكح ومثل الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في
الطلاق ومثل حدوث الملك اقيم مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء في هذه المواضع
دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة ودفع الحرج اي الضيق والمشفقة
اولا احتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمان فان الزنا حرام وصوتا للفرقة عن
العناد وحفظا للسبل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المنع والقلة والنظر
مقامه كيلا يقع فيه وكذلك في الظهار تحريم الدواعي كيلا يقع في الجماع وكذا
في العادات فان الجماع في حالتي الاكرام والاعتكاف وحرام ثم اخذ الدواعي
حكمه للاحتياط وقبل في العبادات قد يقام الشيء مقام غيره للاحتياط كالصلاة
بالجماعة اقيمت مقام الاسلام حتى وجب الحكم بالاسلام وان لم يعرف منه
تصديق واقراء وكما سجد الى الله اقيم مقام الجحيم في نقض الظاهر للاحتياط
وهذا كله معني قول الشيخ اما لدفع الضرورة والعجز او للاحتياط او لدفع الحرج

والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على
الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج عكس مع نوع مشقة والفرق بين السبب والدليل ان
السبب يؤثر في حصول المسبب ومقتضى اليه بخلاف الدليل فانه لا يكون بهذه الصفة
كما في الخبر عن المحبة فانه دليل لا سبب لانه لا يكون مقتضيا الى حقيقة المحبة
اما السفر والمرضا مضميان الى المشقة **قوله** والثالث الشرط اي القسم الثالث
من اقسام الثاني الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه الشرط للصكوك ومنه
اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة وفي الشرع هو ما
يتعلق به الوجود دون الوجوب اي الثبوت اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد
عنده فلا يثبت به فيما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة الاستقراء
خمسة اقسام الاول الشرط المحض كدخل الدار في قول الرجل انت لما نكح ان دخلت
الدار فانه يمتنع بالتعليل به وجود العلة اي يتوقف وجود العلة على وجود الشرط
كما بينا ووجود الشرط بهذه الصفة التي قلنا بوجود في كل تعليل حرجي
الشرط كانه اذا ومتى ونحوها اثر الشرط كما هو داخل فيما هو قابل للتعليل كالحالة
ونحوه وكذلك داخل في العبادات والمعاملات فان وجود العبادات يتعلق بانها
تتوقف على شرط العلم حتى ان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من العبادات
قبل العلم فصارت الاسباب والعلة بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك كفي
العبادات فيعلم لعدم شرطها من النية والظاهرة للصلاة والثاني شرط هو في
حكم العلة عشق الزوجة وحفر البئر وذلك ان كل شرط لم يجازضه علة صلح
ذلك الشرط ان يقوم مقام العلة ويضاف الحكم اليه ومنه عارضة علة لم تصلح
ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الي اثبات الخلافه وهذا لان الشرط لما يتعلق
به الوجود دون الثبوت اشبه العلة والعلة وان كانت اصولا في اثبات
الاحكام لكنها لم تكن عللا بذواتها بل هي امارات في الحقيقة فصحت ان تخلفها
الشرط لانها علامات ايضا بخلاف العلة العقلية فانها عللا بذواتها فلم يصح
ان تخلفها الشرط واعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم دون الشرط وعند
علا صلاحها اعتبار خلافه الشرط اصل كغير لعلمانيا حتى قالوا ان من شق

القسم

زقاغير حتى سال فيه بعض الشاق لان علمه الملاك السبلان وهو غير صالح لملامه
 الحكم لانه امر طبيعي لا تعدي فيه والشق شرط للسبلان لان الزق كان مانعا منه
 فيا الشق ازال المانع فيضاف الضمان اليه لانه صالح للاضافة اذ هو تعدي في حق الغير
 وكذا من حفر بئرا في الطريق حتى لو وقع فيه شيء وهلك بعض الحافر لان علمه
 الملاك الثقلة وهو امر طبيعي لا تعدي فيه اذ هو خلق الله تعالى والمشي سبب محض
 لا تعدي فيه ايضا والحفر ازاله المانع فيكون شرطا فيضاف التلف اليه اذ هو موصوف
 بالتعدي حتى ان من حفر بئرا في ارض نفسه لا يضمن الحافر اذ هو غير موصوف بالتعدي
 والمشي موصوف به فعلم ان خلافة الشرط عند علم صلاحية العلة والسبب
 لاضافة الحكم والثالث شرط له حكم الاسباب اي شرط يعترض عليه فعل
 فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه وذلك الفعل غير منسوب الي الشرط والشرط
 سابق عليه مثل حل قيد عبد الغير حتى ابق فانه لا يضمن الحال فتمت العدة لانه
 بالاتفاق اذا كان الجدا قلا ولو كان محبونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما
 في فتح باب الفقص عنده وذلك لان حله شرط فانه ازاله المانع من الابق والحكم
 وقلا يعترض عليه فعل الابق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح
 لاضافة الحكم اليه ففتح اضافة الى الشرط واحترنا بقولنا فعل فاعل مختار
 عن الفعل الطبيعي كسبلان المانع وبانه غير منسوب الي الشرط عما كان فعل
 فاعل مختار منسوب الي الشرط كفتح باب الفقص على قول محمد فان فعل الطير ان
 وان كان عن اختيار الا انه منسوب الي الفتح عنده كسبيل الدابة منسوب الي
 السابق ونقولنا سابق عليه عن تعليق الحلاق بدخول الدار مثلا فانه فعل
 فاعل مختار غير منسوب الي الشرط ولكن وجود الشرط متأخر عن صورة العلة
 فلهذا كان شرطا محضنا خاليا عن معنى السببية بخلاف حل القيد فانه مقدم على
 الابق فمن هذا الوجه نزل منزله الاسباب لان السبب يتقدم والشرط المتأخر
 يتأخر ولا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح فانه
 يتقدم على العلة وهو الاحجاب والفعل صورة ومعني لانا نقول نحن لا نذكر تقدم
 الشرط على صورة العلة ولكننا نقول ان تقدمه لم يتحقق شرطا بل كان شرطا

فلما بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الاقضا الي الحكم بواسطه
 وجود العلة كالسبب الحقيقي ثم حل القيد وان شابه الاسباب لكنه شابه
 السبب الخالق لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة
 ما كانت العلة مضافة وحادثه كقود الدابة وسوقها وهما ما هو العلة
 وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به نسبه
 عن الشرط من كل وجه فكان التلف مضافا الي العلة لا الي ما سبق من الشرط
 ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالابق فابق حيث يضمن الامر وان عترض
 فاعل مختار على الامر لان الامر بالابق استعمال له فادرا اتصل به الاباق يصير
 غامضا له بالاستعمال كما اذا استخدمه فخدم وعلي هذا قال ابو حنيفة وابو
 رجهم الله فيمن فتح باب قفص طائر الطير او بابا صليلا فقتل الدابة في قفص
 ذلك لا يضمن الفاعل شيئا لان هذا شرط جري محوي السبب وقد اعترض عليه
 فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصير التلف مضافا اليه وعند محمد والثاني
 رحمه الله يضمن الفاعل اذا طارا وندت على الفور لان الدابة او الطير لا يصير
 عن الخروج والطيران عادة والعادة اذا تكررت صارت طبيعة لا يمكن الاخر
 عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عارته كان الخروج على العادة بمنزله
 سبلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب الضمان كالشق ولم يتصل
 الاضافة اليه باختيار الطير او الدابة لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدار
 فذهبت صار ضايعا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد قال القاضي ابو
 في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه قياس وما ذكره الحنفي قريب من الاستحسان
 فقد الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس
 لا قدر اختيار ما لا عقل له حكما فانه جاز لا حكم له والرابع شرط اسما
 لاحكاما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار
 وهذه الدار فانت لما لقيت فالدخول في الدار الاول شرط اسما اي صورة من
 حيث انه يقتصر الحكم في الجملة اليه لاحكاما لان حكم الشرط ان يضاف
 اليه الوجود والوجود يضاف الي اخرهما ولهذا لو اباها فدخلت احد

الدارين ثم نكحها فدخلت الاخرى تطلو عندنا خلافا لما في قولنا ان الملك انما يشترط
عند وجود الشرط الصحة الجزاء للصحة وجود الشرط ولهذا لو دخلت في غير الملك
الحلتا لم يجز عند وجود الشرط الا وحدهما بقدر ما يفتقر الى الملك ليشترط الملك
لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني ولو خرج شرطه لبقا البين لان محلها الزم
فتبقى مقايها والحاصل ان الملك بشرط صحة الانتخاب وصحة الايقاع وحال الشرط لا
خالية عنهما فلو شرط الملك لشرط لبقاها او لصحة عين الشرط وذلك بالمراد ان
الملك حال الانتخاب وحالة الوقوع يقع الجزاء ولا يصير زواله فيها بين ذلك قوله
ان حظ الشرط من الحكم على السواء لانه صيرتوها شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي
احدهما يشترط الملك فكذلك في الاخر وجوابه ما قلنا ان شرطية الكذا والحاس شرط
هو كالعلامة كالا حصان في باب الزنا ونحوه في العلامة ان شاء الله تعالى

قوله وانما يعرف الشرط بصيغته ذكر بعض العلماء منهم القاضي ابو زيد
ان صيغته الشرط قد تخلو عن معنى الشرط ويسمى ذلك شرط تغليب على معنى انما
دخل عليه الشرط لا تخلو في الغالب عن هذا الشرط وان كان قد ثبت الحكم بدونه
في بعض الاحوال كما في قوله تعالى فكانت نوره ان علمت من خبره فانه مذکور
على سبيل التغليب والعادة ان الغالبية ان الانسان انما يكتب العبد اذا
راي فيه خيرا الا انه شرط حقيقي يدل على جواز كتابه العبد الذي لا يعلم فيه خير
باجماع الفقهاء فرد الشيخ ذلك بقوله وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا يتفكر صيغته
الشرط عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يورث الى الغاية
وكلام الله تعالى منزه عن ذلك واما قوله فكانت نوره فالمراد بالامر الذي لا يتفكر
بدليل السياق وهو قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي اتاكم فانه للتدريج
الاجاب والكتابة انما تصير مندوبا اذا علم فيه خير والتدريج متعلق بهذا الشرط
ويوقف عليه لانه خرج علي وفاق العاد **قوله** او دلالة اي دلالة الشرط
لا تتفكر عن معنى الشرط كالصبيحة وذلك مثل قول الرجل المرأة التي تزوج طالق
فانه معنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكح لان التزوج دخل على امره غير
معينه فكانت نكحة والوصف في النكحة معتبر لتعرفها به فصالح دلالة على

الملك هو

الشرط وصار كانه قال ان تزوجت امرأة فمضى طالق لان الشرط ما يكون ملفوظا على
خطر الوجود ويوقف نزول الجزاء عليه وقد جعل هذا المعنى فيها مخفى ولو وقع
وصف التزوج في المعين بان قال هذه المرأة التي تزوجها طالق لا يصلح الوصف دلالة
على الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة طالق فيلغو في الاجابة
ثم اشار الشيخ بقوله ونص الشرط مجمع الوجهين يعني لو ابي مصرح الشرط
يتعلق بالحكم في المعين وغير المعين مثل قوله ان تزوجت امرأة او ان تزوجت هذه
المرأة فمضى كذا يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا بخلاف دلالة الشرط لما ذكرنا
قوله والرابع العلامة اي الرابع من الفقه الثاني من التفسير المذكور في
اول الفصل وهي لغة الامارة كالمنازة للمسيح وفي الشريعة ما ذكر في المتن فكون
العلامة ما هو دليل على ظهور الحكم عند وجودها كحسب كالتكبير ان في الصلوة
فانما اعلام على الاشارة من ركن الى ركن وقد تسمى العلامة شرطا بطريق المجاز
كالاحصان في باب الزنا فبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية
والنكاح الصحيح والدخول به ويكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في
صفة الاحصان والاسلام قال شمس الامية شرط الاحصان على الخصوص شيان
الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح فانما العقل والبلوغ فمضى شرطا الاهلية
للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة واما
قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده على
الرجوع على احصان بخلاف بطلان فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجده
الرجوع ومعلوم انه ليس بعله ولا بسبب ايضا لانه ليس بطريق مفض الى عرفا
ان الرجوع غير مضاف اليه وجوبه ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في
الزنا يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجوع فكان معروفا ان الزنا حين وجد كان
موجبا للرجوع فكان علامة لا شرطا هذا هو طريقة القاضي التي زيد واخارها
بعض المتأخرين وتابعهم المصنف فاما اصحاب المتقدمين وعامة المتأخرين
ومن سواهم من الفقهاء فقد سمو الاحصان شرطا لوجوب الرجوع لان الشرط
ما هو يتوقف على وجوده الحكم والاحصان بمدة المثابة وكونه سابقا على

قيل احصان الزنا هو

الزنا عن متاخره عنه لا يخل بشرطه كالظهار وسر العورة والنية فانها سابقة
 علي الصلوة بحيث لا يتصور تاخيرها عنها مع انها شرط حقيقة بلا خلاف وقوله
 لم يتعلق به وجوب غير مسلم لان الزنا لا يوجب الجرم دون كمال السرقة لا توجب
 القلع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقوله ان الشرط لا
 بد ان يكون متاخرا عن صورة العلة غير مسلم لان الشرط قد يتقدم كما بينا وفي
 ما اخر كما في التعليقان وقوله حتي لا يضمن شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود
 الزنا اودرجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والظلمة
 غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرنا انها لا تتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز
 اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجمع شهود الشرط والعلة ثم رجع
 شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة
 العلة عند تعدد اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند فر شهود الاحصان
 ادا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ما قلنا ان الاحصان علامة فلا
 يصلح للخلافة ولين سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا
 لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وهما شهود العلة وهي الزنا
 صالحة للاضافة فيضاف التلغا اليه فان رجعوا وجب الضمان عليهم وان يتنوا
 انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط ولا يلزم عليه ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم
 في مساله شهود الشرط واليهين لانه لا روايه عن السلف فيه واختيار عامة المحققين
 مثل شخص الابه وصدر الاسلام والبرغري وغيرهم لا يضمنون شيئا علي ان
 هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الجدة اليه لان الحر عقوبة والاحصان
 حصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الي الحصال الحميدة تصار
 مضادا الي الزنا من كل وجه **فصل** في بيان الاهلية وطا
 فرع الشيخ عن بيان الحج التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان
 الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل ثم من لا عقل له لا اهلية له ثم شرع
 في بيان العقل فقال العقل معتبر لا يثبت الاهلية ثم العقل من اعز النعم
 اذ به يمتاز الانسان من الحيوان وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة الدارين

تليق كونه الاحصان علامة
 وليس شرط حقيقة بل شرط مجازا
 يعني اذا رجع شهود الاحصان

ولذا قال عليه السلام ما خلق الله تعالى خلقا احرم عليه من العفارة لصل لا كفاية
 بالعقل نفسه كما يدون اعانة الله تعالى له عاجز بنفسه وانه خلق متفانوا فلو من
 صغير يستخرج بعقله ما يتعجز الكبير عنه وقد مر تفسيره في اقسام السنه فلا يجد
 ثم اخلف اهل القبلة في العقل اهو من العقل الموجه امر لا فقالت لا شعوبه لا
 عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء ومخبرها بدون السمع
 ولا اثر له في الخباب شي وخبره كما يدل الموجه هو السمع وهو قول اصحاب الشافعي
 حتي اطلوا اليه ان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله كايان صبي
 غير عاقل قالوا في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا والجرح كغيرهم عقوبات
 جعلوا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمنوا وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة
 لان عقله سر عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا يكون عقوا فكان قتلهم مثل قتل
 نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا تسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا
 معدين حتي نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعثة ولما استفي العذاب عنهم انفي حكم
 الصبر ويقو علي الفطرة وبقوله لا يكون للناس علي الله حجة بعد الرسل فلو كان
 العقل حجة قبل النبي لكان حجة الله قبل بعثة الرسل في حقهم ولان الله تعالى جعل
 الهوى غالبا في القوم شاعلا للعقول لعاجل المنافع فيخرج الانسان علي ما عليه
 اصله في ترك عقله عن اسر الهوى في نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج العاقل
 بسبب نقصان العقل لا دراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي
 وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل
 قبل اعانة الوحي كان اولى وقالت المعتزلة العقل علة موجهة لما استحسنه محنة
 لما استنجد علي القلع فوق العلة الشرعية لان العلة الشرعية امارات ليست
 موجهة بذواتها بخلاف العلة العقلية فلا يثبتوا دليل الشرع ما لا يدركه العقل
 وانكروا اية الله تعالى بالنص **فصل** في بيان ما لا جهة له ولا كيف
 مما يستحيل العقل وانكروا ان تكون القبايح من الكفر والمعاصي داخل تحت
 ارادة الله تعالى ومشيئته لان اضافتها الي ارادته مما يقتضي العقل فلا يجوز ان
 يبرك الشرع بذلك وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل فاذا صار الانسان

تامة

وتفسير قلبه عن

كيفية

وهو ان الله لا يدر الا بالاصوات
 وهو مبدء ما خلقه ان يخالطه
 انكم سترون ذلك يوم ترون
 الايات ما دار والحشر ليس

بحال عقله عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد حَقَّقَتِ العلة الموجهة في حجة
 فينوجه عليه التكليف بالابحان ولهذا قالوا لا عذر لمن عقل صغيراً كان او كبيراً
 في الوقف عن الطلب وترك الابحان فكان الصبي العاقل مكلفاً بالابحان ومن لم يلق
 الدعوة اصلاً ونشأ على شاهر جبار فلم يعتقداً ايهاً ولا كفراً ومات على ذلك كان
 من اهل النار لوجوب الابحان بمجرد العقل وتسلطوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه
 عليه السلام فانه قال لا يبيد اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي
 فانه قال اراك ولويتك اوحى الي ولولم يكن المحجة العقل حجة بنفسه وكانوا معتز
 لما كانوا في ضلال مبين وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآيات
 حدث العالم على الحديث اذ من علامات المعجزة فلما كان بالعقل كفاية معروفة
 المعجزة والرسالة كان به معرفة الله تعالى بالطريق الاول فكان بنفسه حجة ببلو
 الشرع ولزم الحليم والقول الصحيح فيه ان العقل غير موجب بنفسه كما قاله
 المعتزلة وغيرهم اذ ايضاً كما قالت الاشعرية فان من انكر معرفة الله تعالى
 بدلائل المعقول وحدها فقد قصر ومن انكر الاستدلال بلا وحي لم يجزه
 بخلية الهوي مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلب العقل معتبراً لثبات اهلية
 الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بل وند وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبراً لاثبات
 الاهلية ولد لك قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالابحان وان صح منه الابحان
 لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنقص وهو قوله عليه السلام رَفَعَ
 القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحلر حتى اذا عقلت المراهقة ولو نصف الابحان بعد
 ما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم يجعل منة ولو بين من
 زوجها ولو بلغت كذلك لبات لانها صارت مكلفة بالابحان فحلر ان الصبي غير
 مكلف بالابحان اذ لو كان مكلفاً به لبات من زوجها وهذا هو اختيار القاضي
 اي زبل وذكروا في الكفاية ان وجوب الابحان بالعقل مروى عن ابي حنيفة رحمه الله
 وذكر في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجمل بخالفه لما يرى من
 خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرايع فمعدور حتى تقوم عليه
 المحجة وروى عن ابي حنيفة انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق

كفاية
لا

الصبي العاقل غير مكلف بالابحان

معرفة بحقوقهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور
 رحمه الله في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ
 العراق وحملوا قوله عليه السلام رَفَعَ القلم عن ثلاث الحديث على الشرايع
 قلت وهذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر سوى انه يجعلون نفس
 العقل موجبا وهو لا يقولون للموجب هو الله والعقل معرف لا يجابه بالخطاب
 والصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد فخر الاسلام ومن تابعه ما لا يوافق الظاهر
 النعم والظاهر الرواية وكذلك قلنا في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف به مجرد
 العقل حتى اذا لم يعتقداً ايهاً ولا كفراً كان معدوراً اذ المبر بصادق مدة يمكن
 فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ على شاهر جبار ومات من ساعته فاما اذا لما
 الله تعالى بالتجربة وامهله لذكر الحواقب لم يكن معدوراً لان الامهال وادراك مدة
 التأمل عنده دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعذر لا يبري
 انه لا صورة الا وقد عرف لها مصور فكيف يعذر بعذر وبيد صور احسبه وبعد
 ادراك مدة التأمل في الجمل بخالفها ومصورها بل يلزم من الاستدلال والنظر ما
 يتبر به معرفة الله تعالى فلم يكن معدوراً وهذا مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله
 في السفيه اذ ابلغ خمساً وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يؤت رسل مع
 ان دفع المال معلق بآيات الرشد والمعلق بالشروط معدوم قبل وجوده لانه لما
 استوفى في هذه المدة لا بد من ان يستفيد رثداً بالتجربة في الغالب لانها مدة يتوهم
 صبر وروية جداً فيها ومن صار فرعة اصلاً فقد تهاجر في الاصل فلا بد من ان يستفيد
 العاقل بصيرة ومعرفة بصانع بعد النظر في الايات الظاهرة فادرك حصله معرفة
 بعد هذه المدة كاف لا يستخفاف بالمحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معدوراً
 وليس على الامهال وتقدر بزمان التجربة فمن لم يبلغه الدعوة دليل يجهل وتكلم انه
 حيا وما قيل انه مقدّر ثلاثة ايام اعتباراً بالمرتد فانه يجهل ثلاثة ايام ليس يقوي
 لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فزعموا
 يختلف في زمان قليل ما لا يستدري اليه غيره في زمان كثير فيقولون فقد بصره الى الله
 تعالى اذ هو العالم عقداً رها في حق كل شخص على الحقيقة فيحفو عنه قبل ادراك

حاشية

منه

حديث

الشيخ ابو حنيفة رحمه الله قال في الصبي العاقل غير مكلف بالابحان

وإيجابته استغابها فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه فلا دليل له على ذلك
 من كل وجه فليس معه دليل يعتمد عليه أيضا وأما ما تمسك به من الصريح
 بعضها معارض بعضها فليس من الحجة لأحد الفريقين بما لنا وبلا الفرق الآخر
 بما يوافق مذهبه فصارت كأنها سا فطة في حق التمسك لتعارضها على أن
 تأملت فيها عرفت أنها لا تدل على أن العقل موجب بنفسه بدون الشرع ولا على
 أنه ملجئ أيضا فكانت عن محل النزاع **عزرا قول** والأهلية نوعان إلى
 أخرى إذا ثبت أن العقل معتبر في إثبات الأهلية فانقسمت الأهلية على نوعين أهلية
 وجوبية أي نفس الوجوب أهلية الإنسان لشيء صلاحيته لصدر ذلك الشيء وطوبى
 منه وقبوله إياه وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المستزادة
 وعليه وهي ما على قيام الدعة أي أهلية الوجوب لا تثبت إلا بعد وجود دعة صالحة
 لأن الدعة هي محل الوجوب ولهذا أيضا فالوجوب اليماني لا إلى غيرها ولهذا
 بالوجوبية الإنسان دون سائر الحيوان **وقول** والأدوية بولده دعة صالحة
 دليل على قيام الدعة للإنسان للوجوبية أي للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى ثبت
 له ملك الرقبة وملك النكاح بشرط الولي وتزوج إياه وتجر عليه المهر والنفقة
 الولي ويلزمه عشر أرضه وخراجها ولو أنقلب الطفل على ما لا إنسان فانلقه يضمن
 بالاجتماع وهذا رد لما ذكره من لم يشتر راحة الفقه في مصنفه أن يقدّر المال
 في الدعة من الترهات لا معنى له ولا حاجة إليها بل الشرع مكنه بأن يقال له
 بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال الوجوب فيها ثابت بالاجتماع
 من أنكر فقد خالف الاجماع والدعة في اللغة العمد قال الله تعالى والأولاد
 أي عمدا والمراد بها في الشرع نفقته ورغبة لها دعة وعمد سابق أي وصفت
 بصير الشخص به أهلا للانجاب والاستجاب بناء على العمد الماضي الذي جرب
 بين العمد والرتب يوم الميثاق بقوله **السنن** بكم علي ما قال جمهور المفسرين أن الله
 تعالى أخرج ذرية آدم من ظميره مثل الذر وأخذ عليهم الميثاق **السنن** بكم فاجابوا
 ببلي هكذا روي سعيد بن جبير عن أنس بن مالك عن النبي عليه السلام والجنين قبل النشأ
 عن الأم حرم من وجهه حسنا وحكما أما حسنا فلأنه كبد الأم ورجلها ولهذا يقع

أي هذا ما هو المتعارف
 وكل كلام يكون من غير علم
 نفسه من الترهات
 الأول على وجه معان
 هو العمد والعهد والقرابة
 والحلف والحوار

بقوله تعالى

بالمقراض عنها وأما حكما فلأنه يثبت بعنفها وبرق وقبها ويدخل في البيع تنقا
 لها ولحقه لما كان منفردا بالحيوة مغللا الانفصال وصبر ررته نفسا براسه لم
 يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له دعة كاملة حتى صلح لأن يجب له الحق من الحق
 والآث والوصية والنسب لم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيئا لا
 يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الأقارب وإذا انفصل عنها ظهر له دعة كاملة
 وصار أهلا بسبب دعته للوجوب عليه وله وكان ينبغي أن تجر عليه الحقوق السببية
 كإلحاقها بالخلف للحقوق كمال الدعة غير أن الوجوبية أي الحق نفس الوجوبية غير
 مقصود بذاته بل المقصود حكمه وهو الأداة عن اختيار ليتحقق الأبناء ولم
 يصور ذلك في حق الصبي لعجزه مجاز أن يبطل الوجوبية لا يثبت لعدم حكمه
 وهو الخلق بالاداء وغرضه وهو الأبناء كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر
 واعتاق البهيمة وما جاز أن يثبت الوجوب لعدم حكمه صار هذا القسم منقسما
 بانقسام الأحكام فكل قسم يتصور شرعيته في حقه يجوز أن يثبت وجوبه
 وما لا فلا ترا الأحكام منقسمة إلى حق الله تعالى حق العبد وما اجتمع فيه
 حقان إلى آخر الأقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحق فحق العبد من الأموال
 تجر عليه كالغرم والعوض لأن الصبي من أهل وجوبه لوجود سببه وحكمه
 وهو المال إذا لم يقصود هنادون الأداة فالغرض رفع الخسران بما يكون
 خيرا ناله أو حصول النزع وذلك بما مال يكون وأداة وليه كاداه في هذا المقصود
 وما كان صلة له شبه الموند كنفقة الزوجات والأقارب فالوجوب ثابت في
 حقه عند وجود سببه أما نفقة الزوجات فلأنها تشبيهة بالأعوان إذ يجب
 عوضا عن الاحتباس فإذا حصل الجنين يجب عوضه وأما نفقة الأقارب فمؤنة
 بالنسار ولما لا تجر على المعسر والمقصود إزالة حاجة القريب بوصول كفا إليه
 وذلك بالمال يكون وأداة وليه كاداه فيه فبان الوجوب غير خارج عن حكمه
 كان صلة لها شبهة بالأختية لم يكن الصبي من أهله فلا يجب عليه ذلك كمثل
 الدية فإنها صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ السفينة والأخت على يد
 الظاهر ولذلك احتصر به رجال العشيرة الذين هم من أهل هذا الحفظ

ليس من اهل الجحيم
مؤمنه وحقا واما
و جوس ١٨١

نحوه

دون النفس والصبي ليس من اهل الجحيم لانه ليس من اهل العقوبة بما كان عقوبه
او جزا من حقوق العباد كالقصاص وحرمان الميراث لم يثبت في حقه لانه لا يصلح
لحكمه وهو الممانعة بالعقوبة او جزا الفعل واما حقوق الله تعالى فثبت عليه من
صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من الملوك المحكومين عليهما
من ماله ومعنى العباد والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما الملام
وآدا الولي في ذلك كاداه فيكون الصبي من اهل وجوبه ومنه بطل القول بحكمه
بحكم العبادات الخالصة والعقوبات فالايان لا يجب علي الصبي قل ان يعقل
فادا عقل احقلا ادا قلنا بوجوب اصلا لايمان دون ادايه حتى صح الادا ولا
يجب تجديلا لايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطا وانما
ذلك في وجوب الادا وذلك موضوع عنه ولكن صحة الادا لا تبتني علي الخطا الا
بريان المسافر في يوم صوم رمضان يقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وعدا
المحمد يقع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا بها وكذا العبادات الخالصة المتعلقة
بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالزكاة لا يجب عليه وان
وجد سبيلها وحملها وهو الذي لم يحد حكمها وهو الادا وهو المقصود في
حقوق الله تعالى ادا العبادات كالحصول عن اختيار علي سبيل التعظيم لحقيقة
الائتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل له كاد ادا وله
لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة ولو خطا
ادا وله كاداه فيها مالى لظهور ان المقصود هو المال لا الفعل وذلك لا يجوز في
جنس القدر لانه يدل علي حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن يقع له
القوة اغني الاغنيا منزلة عن ذلك لانه لم يلزم علي الصبي الزكوة فان قيل
ما ذكره ثم مردد بقوله عليه السلام ابتعوا في اموال اليتامي خيرا كمالا لانه
الصدقة وفي رواية كمالا لانه الزكوة وفي رواية من ولي مال يتيم فليؤت
زكوة قلنا هذا خبر من يقر بان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس
لا زكوة في مال الصبي وقال ابن مسعود بعد الوصي عليه ستين ثم يخبره
بعد البلوغ ان شأدي وان شأ لم يؤدني وعن عمر وابنه وعائشة رضي الله

فصل في

هو

ليس من اهل الجحيم
مؤمنه وحقا واما
و جوس ١٨١

دون النفس والصبي ليس من اهل الجحيم لانه ليس من اهل العقوبة بما كان عقوبه
او جزا من حقوق العباد كالقصاص وحرمان الميراث لم يثبت في حقه لانه لا يصلح
لحكمه وهو الممانعة بالعقوبة او جزا الفعل واما حقوق الله تعالى فثبت عليه من
صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من الملوك المحكومين عليهما
من ماله ومعنى العباد والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما الملام
وآدا الولي في ذلك كاداه فيكون الصبي من اهل وجوبه ومنه بطل القول بحكمه
بحكم العبادات الخالصة والعقوبات فالايان لا يجب علي الصبي قل ان يعقل
فادا عقل احقلا ادا قلنا بوجوب اصلا لايمان دون ادايه حتى صح الادا ولا
يجب تجديلا لايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطا وانما
ذلك في وجوب الادا وذلك موضوع عنه ولكن صحة الادا لا تبتني علي الخطا الا
بريان المسافر في يوم صوم رمضان يقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وعدا
المحمد يقع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا بها وكذا العبادات الخالصة المتعلقة
بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالزكاة لا يجب عليه وان
وجد سبيلها وحملها وهو الذي لم يحد حكمها وهو الادا وهو المقصود في
حقوق الله تعالى ادا العبادات كالحصول عن اختيار علي سبيل التعظيم لحقيقة
الائتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل له كاد ادا وله
لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة ولو خطا
ادا وله كاداه فيها مالى لظهور ان المقصود هو المال لا الفعل وذلك لا يجوز في
جنس القدر لانه يدل علي حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن يقع له
القوة اغني الاغنيا منزلة عن ذلك لانه لم يلزم علي الصبي الزكوة فان قيل
ما ذكره ثم مردد بقوله عليه السلام ابتعوا في اموال اليتامي خيرا كمالا لانه
الصدقة وفي رواية كمالا لانه الزكوة وفي رواية من ولي مال يتيم فليؤت
زكوة قلنا هذا خبر من يقر بان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس
لا زكوة في مال الصبي وقال ابن مسعود بعد الوصي عليه ستين ثم يخبره
بعد البلوغ ان شأدي وان شأ لم يؤدني وعن عمر وابنه وعائشة رضي الله

ليس من اهل الجحيم
مؤمنه وحقا واما
و جوس ١٨١

عدم نفس الوجوب لجواز أن عدم وجوب القضاء باعتبار عدم وجوب الاداء
 لا باعتبار عدم نفس الوجوب وانما المجنون والمجنون عليه يجب الاداء لتوهمز والاداء
 فيجب القضاء بآلية بخلاف الصبي فانه لا يتوهمز والاداء الصبي الى عمله معلوم
 فلا يجب الاداء فله يجب القضاء **قوله** واهلية اداء الى اخره اهلية الاداء
 نوعان بالاستقرار كامله وقاصرة ولا خلاف ان الاداء يتعلو بعد يتوسط
 فهم الخطاب وهي بالعقل وقدره العمل به وهي بالبدن والانسان في اول
 احواله عدم القدرتين لكن فيه استعداد أن يوجد فيه كلاً واحداً منهما
 شيئاً فشيئاً خلق الله تعالى الي ان يبلغ كلاً واحداً منهما درجة الكمال كما
 كلاً واحداً قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما
 قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان
 قوي البدن ولله الحق بالصبي في الاحكام ثم الشرع بني على الاهلية القاصرة
 صحة الاداء من غير لزوم عمله وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في
 الزام الاداء قبل الكمال حرجاً بئناً لانه يخرج في الفهم يادي عقله وتعل
 عليه الاداء يادي قدره البدن والحرج منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم
 في الدين من حرج فلم يخاطب شرعاً الا اول امره حكمة ولاول ما يعمل ونظراً
 رحمه الى ان يعتدل عقله وقدره بدنه فينيسر عليه الفهم والعمل به ثم
 وقت الاعتدال يتفاوت في جنس الشرع على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا
 يمكن ادراكه الا بعد تجربه وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي
 يعتدل لديه العقل في اغلب مقام اعتدال العقل فيفسر اوصار توهم
 وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء نقصان بعد هذا الحد ساقط
 الاعتبار لانه دار الحكم مع السبب الظاهر وهو البلوغ بدليل قوله عليه
 السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يتكلم والمجنون حتى يفق والنائم
 حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم
 الاداء فدل ان اللزوم لا يقتضي الاعتدال العقل بالبلوغ **قوله**
 والاحكام منقسمه في هذا اي في باراهلية الاداء قاصرة حتى الله

درجة الكمال قبل
 بلوغ

تعالى ان كان حسناً لا يخلو غيره كالاعان وجب القول بصحته من
 الصبي بلا لزوم لزوم وجوب حقيقة وهو التصديق والقرار من اهله لان الامر
 باللسان ممن هو معين عاقل دليل التصديق وعلامتنا في صبي عاقل بما ظهري
 رحمة الله تعالى ورساله رسوله ويلزم الحصر فكان هو والبائع سواء
 في اهلية الايمان وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هادياً قاله
 تعالى واثباته الحكم صبياً اي النبوة فتبين انه من اهل ان يكون هادياً محبياً
 للراعي بالطريق الاولي وبطل وجوب حقيقة الشيء من اهل انما يشنع
 ثوبه محج شرعي ودلا يلحق بالايمان لان الحجر عنه كفر لانه حسن لجهته
 لا يحقد ان يكون فيها في حال فلو صار محجوراً عنه لكان قبيحاً من ذلك
 الوجه ولا عمده الا في لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا
 عمده فيه فكان النظر في الحكم بصحة ادائه لانه يثارة فور الدارين
 واما حرمان الميراث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقه بينه وبين
 امراته الكافره فمضاف الى كفر ابائهم في كفره لا الى اسلامه لان
 الاسلام شرع عاصماً للحقوق لا قاطعاً ولان ذا اليسر مقصود من
 الايمان بدليل صحته من غير قرب برته ولا امرأة يفسد نكاحها بالهو
 ثبت بآلية على صحة الاسلام وحقيقته لان يكون مختصاً به ويمتلكه شرع
 صحة الايمان لان تعرف صحة الشيء يستغاض من حكمه الاصيل وهو سعاد
 الاخر فيما نحن فيه لا مما هو من ثمراته الا بريان الصبي لو ورث ثوبه
 او ذهب له ثوبه يفتق عليه مع ان العتق ضرر محض لان الحكم الاصيل
 للارث والهبة المملوك لا عوض وهو نفع محض فيكون مشروفاً في حقه وانا
 بليت العتق بآلية ثبوت المملوك لا مقصوداً بالارث والهبة ولما يتحقق كلامها
 بدون العتق ولان ذا مشترك فقد يصير مستحقاً للارث من ثوبه المسلم
 وتقرر نكاحه ادا كانت زوجته اسلمت قبله والدليل على عدم لزوم
 الايمان قبل البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا سبق صف فلم يصف
 الاسلام بعد ما عقل لم يبين امراته ولو لم يمه الاداء لكان امتناعه

اداء

نقله

كفراً قبلين منه امراته وقال النبي صلى الله عليه وآله لا يصح إيمانه في حق
الدنيا قبل البلوغ فيرت إياه الكافر ولا يتبين منه امراته المشرع عليه
مؤلي عليه في الاسلام حيث يصير مسلماً باسلام ابيه وامه فلا تصح ولا
بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يحل مولى
عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادراً
لا يجعل مؤلياً عليه فدل ثبوت الولاية عليه علميانه عاجزاً فاما في حق احكام
الآخرة فنفع محض فوجب القول بصحته لتحقيق الاعتقاد عن معرفه
وليس من ضروره ثبوت الاسلام في احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا
لان احدهما يتصل عن الآخر فان من اعتقل لسانه في عرض مؤنه فاسم
في تلك الحاله قبل ان يعان الا هو ان صح اسلامه في حق احكام الآخرة ولا يصح
في حق احكام الدنيا حتى لا يصلي عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم لسانه
دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مومن في احكام الدنيا وهذا هو حق احكام
المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام وجوابه ما قلنا ولا نسلم ايضاً انه مؤلف
عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره
والاب لا يملك ان يعقل عقداً لا سلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت الحكم في ذلك
تبعاً والدليل عليه انه لا يصير مسلماً باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلماً باسلام
الامر مع وجود الاب ولا ولاية للامر مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق
الولاية ولكن يثبت حكم الاسلام فيه تبعاً على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون
مولى عليه ووليّاً بنفسه اذا كان التصرف نقضاً محضاً كقبول الهبة فان كان
فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية تثبت عليه نظراً له
فلا يوجب حجراً عما هو نظره محض بل يثبت الامور جميعاً لينتفع بطريقين
قوله وان كان فيمناً لا يحتمل غيره اي حق الله تعالى ان كان فيمناً
لا يحتمل غير القبح حال الكفر اي الرده لا يجعل عقواً حتى حكم ابو حنيفة
ومحمد بن سعد رده في حق احكام الدنيا والآخرة استحساناً ولما ثبت منه علم
ولا يوثق من اقراره المسلمين لانه كما يوجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة

فلا يصح ولياً فيه اي
يصير

هذا هو الحق في حق احكام الدنيا والآخرة
فان كان التصرف نقضاً محضاً كقبول الهبة فان كان
فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية تثبت عليه نظراً له
فلا يوجب حجراً عما هو نظره محض بل يثبت الامور جميعاً لينتفع بطريقين
قوله وان كان فيمناً لا يحتمل غيره اي حق الله تعالى ان كان فيمناً
لا يحتمل غير القبح حال الكفر اي الرده لا يجعل عقواً حتى حكم ابو حنيفة
ومحمد بن سعد رده في حق احكام الدنيا والآخرة استحساناً ولما ثبت منه علم
ولا يوثق من اقراره المسلمين لانه كما يوجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة

الرد
استحساناً
اداة الصبي والاسلام

الرد وهذا لانه لما اعتبر علمه بالله تعالى والجهل بغير الله لا يعك منه علماً فكذلك
الجهل بالله تعالى والرد جهلاً بالله تعالى لا يحتمل ان يكون مشروعة كما قال ابو
الفضل الصرخي انما حكمنا برده ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام
ما يوجد العبد باختياره فيكون متصوراً للشرك منه ومتى قلنا لا يتصور
التزك عنه لم يكن للوجود اسلاماً وترك الاسلام بعد وجوب الرده وما يلزمه من
احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفراق فانما يلزمه ضروره الحكم بصحتها
لا مقصوداً بنفسه الا برهانها تثبت في حقه بطريق التبعيه للايون بان اردنا
ولحقا بدار الحرب وفيما يصير به مقصوداً لا ولاية لابويه عليه وقال ابو
والشافعي رحمهما الله لا تصح رده في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض
وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض وهو القياس **قوله** وما هو
بين الامر من اي ما تردد من حقوق الله تعالى بين ان يكون حسناً وبين ان يكون
مخفراً ان يكون حسناً مشروعة في بعض الاوقات والحالات دون البعض كالصلوة
والصوم والحج ونحوها يصح الاداء قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصره بلا وجوب
الاداء لان في وجوب الاداء الزام العبد مرفق في صحة الاداء بالزوم نفع محض
لانه يعاد اداها فلا يشق عليه بعد البلوغ ولما صح التقلد منه بهذه العبادات
بالزوم مضى وجوب قضاء لانها قد شرعت حدك في الجملة في حق البالغ كذلك
كالصلوة المظنونه والحج المظنون ولما اذا احرم الصبي صح بلاعه حتى
لو ارتكب مخطوئاً لم تلزمه الكفاره لان في ذلك ضرراً واذا ارتد الصبي
لا يقتل وان صحت رده عندهما لان القتل ليس من حكم عيب الرده بل هو
بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ ولما لا يثبت في حق النساء
ولان القتل يجب جراً على الرده بطريق العقوبة وما يجب جزاً يثبت على الاهلية
الكاملة فلا يثبت بالاهلية القاصره ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اسائه
الادب مع انه نوع جراً وجواز استرقاقه مع ان الاسترقاق جزاً وعقوبة
على الكفر لان الضرب عند اسائه الادب من باب التأديب وليس من جبراً على الفعل
كضرب الدواب للتأديب وقد ورد الشرع به حيث قال عليه السلام

فوج

منه

ذلك

الضرب عند اسائه
الادب من باب التأديب
وليس من جبراً على الفعل
كضرب الدواب للتأديب

تضرر الدابة على النصار ولا تضر على العتار والضرب المذكور في قوله على
 السلام من واصلها نكح بالصلوة اذ ابلغوا سبعا واضربوهما اذ ابلغوا عشرين
 ضربت ناديا لا عقوبة ليقاد اذا الصلوة والضرب للتاديب عن انفع النكاح
 في حقه **قوله** وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا
 اي ما هو غير حق الله تعالى ان كان نفعا خالصا يصح مباشرة كقبول الهبة
 والصدقة وقبضها والاصطبا والاحتطاب ونحوها فلا يطهر الحجر فيها كقبول
 بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امراته على مال وقبضه بغير اذن مولاه
 لانه حجر عما فيه ضرر وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على جازئه ولهذا صح
 عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق امراته ولعنائه غير عبده ادا كان وكلا
 لانه نفع محض في حقه لانه يصير به ممتدا في التجارات عارفا واضع الغبن والخسر
 واليه الاشارة في قوله تعالى وانكحوا النكاح اي اختبروا عقولهم ومعرفتهم
 بالتصرفات قبل البلوغ **قوله** وفي الصغار المحض اي ما هو ضرر محض
 لا يشوبه نفع في العاجل غير مشروع في حقه كالطلاق والعناق والهبة
 والصدقة والقرض لانه فيما ازاله ملك من غير نفع يعود اليه لان الصغار ممتدة
 المرحمة والاشفاق لا منتهى الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشع في حقه
 المضار ولا يملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الوصي والقاضي ما خلا القهر
 فان القاضي يملكه لقدرته على استيفائه بدون البينة بخلاف غيره وذلك لان
 ولاية هؤلاء نظرية وليس من النظر اتيان الولاية فيما هو ضرر محض في حقه وكل
 المراد من عدم شرعية الطلاق والعناق في حقه عدمها عند عدم الضرورة
 والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الامية
 قال في اصوله زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي
 حتي ان امراته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك
 بملك النكاح اذ لا ضرر في اصل الملك وانما الضرر في الاتقاء حتي اذا
 تحققت الحاجة الي صحته ايقاع الطلاق من جسمه لدفع الضرر كان صحيحا
 وهذا قساذ قول من يقول انا لو ثبتنا ملك الطلاق وهو ولاية الاتقاء في حقه

منه

غيره

في حقه من غير ضرورة
 في حقه من غير ضرورة
 في حقه من غير ضرورة

تبيين

كان خاليا عن حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نسلم خلوة
 عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتي اذا اسلمت امراته وعرض
 عليه الاسلام فاني فرق بينهما وكان ذلك للاقا في قول لي حنيفه ومحمد اذا ائذ
 وقع الفرق بينه وبين امراته وكان ذلك للاقا في قول محمد اذا وحلته امراته
 محبوسا فخاصته تفرق بينهما كان ذلك للاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم
 ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يثبت لان الاكتفاء بالاهلية
 القاصرة لتوفير المنفعة وهذا لا يتحقق فيما هو ضرر محض **قوله** وفي
 الرايين بينهما اي ما تردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحو
 ذلك يملكه باذن الولي ولا يملكه بنفسه فان البيع ادا كان راجعا كان
 نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وهذا لانه قد صار اهلا لما شرتهما بوجود
 اصل العقل حتي صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة له كان لمعني
 الضرر فاذا اندفع الضرر برأي الولي التحق هذا بما يتحضر نفعا فيصح مباشرة
 وفي القول بصحة مباشرة برأي الولي وتصح اصابته مثل ما يصان بمباشرة
 الولي من النفع مع فصل نفع البيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل
 ذلك بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابه ايضا لان المنفعة تارة تحصل
 بمباشرة الولي ومرة بمباشرة ذلك النفع من ان يستد عليه احد البايين
 ولان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان
 قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق فهو بالبالغ وصار منزله ما اذا اندفع
 ذلك بكمال رأيه بالبلوغ حتي ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب
 كما ينفذ من البالغ عندي حنيفه ولا يملك الولي ذلك وعندها نفوذ تصرفه
 باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار انه صار بالبالغ حتي وجب اعتبار
 رأيه العام وهو اذنه في جميع التصرفات برأيه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف
 بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي
 بعد اذن الولي له والفقهاء فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك
 الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف وبالعن الغبن الفاحش

ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش ايضا
 بالاذن ولو اشترى البع بغير فاحش مع الولي فعن اي حنفية روايتان في رواية
 لا تجوز لشبهة النيابة لانه في التصرف باعتبار ملكه اصله شبهة نصرة الوكيل
 من حيث انه يتوقف على رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في نصرة فاعتبر في شبهة
 النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يمتنع فيه تمسكه ان الولي انما
 اذن لمحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر له وسقطت هذه الشبهة مع
 الاجنب في رواية تجوز لما قلنا انه صار كالبايع بالاذن **قوله** وقال الشافعي
 رحمه الله ان من كان مؤثما عليه لا يصلح ان يكون وليا لان كونه موليا عليه
 يسمي الحجر وكونه وليا آية القدرة وكونه قادرا في شئ وعاجزا فيه متضادا
 فلا يختمان فلما جعله الشارع موليا عليه في شئ دل ذلك على سقوط ولاية
 فيه اذ لو بقيت لما ثبتت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلماذا اعتبر عبارته في
 اختيار احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل بعبارة الولي فتعتبر
 عبارته فيه واذا اعتبرت عبارته فيه لا تعتبر عبارة الولي فيه وصورة المسئلة ما
 اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فقيل حتى الحصانة للام الى سبع
 سنين او ثمان سنين ثم يختار الولد بينهما فانهما اختارا يكون عنده ما روي عن ابي
 هريرة انه عليه السلام خير غلاما بين ابوين وعندنا لا يختار وجواب ما روي انه
 عليه السلام دعاه لذلك الغلام فببركه دعاه اختار ما هو الانفع له ولو وجد
 مثله في حق غيره كذا في المبسوط وكذا في الايضاح والعيادات لانه لا يمكن
 تخصيصها بعبارة الولي فتعتبر عبارته فيها وابطل الايمان والردة لانها
 يثبتان بطريق التبعية للابوين فلا تعتبر عبارته فيها وكذا بيعه لانه حصل
 بعبارة الولي واما قبول الهبة في قولنا لا يصح منه كالباع لحصولها بغير
 الولي في قولنا يصح منه ولا فقه فيما ذكر من الجواب في المسائل لانه لم يثبت
 الامر على دليل الصحة وعدمه بل في الامر على شئ خارج عن الفقه وانما
 الجمع بين كونه وليا وموليا عليه عبارة عن الاحتمال اي يحتمل ان يوجد
 هذا التصرف بعبارة شرته فيكون وليا فيه ويحتمل ان يوجد بعبارة شره الولي

الشافعي في المصالح

فيكون

فيكون لان يوجد التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا وموليا عليه ولا
 يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال الطلاق وتعليقه وعندنا
 لما كان الصبي قاصرا الاهلية صلح موليا عليه باعتبار قصور العقل ولما كان
 صاحبا صلا الاهلية لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولا منافاة
 في الجمع بينهما وفيما قلنا توسعة طريق الاصابة وهو المقصود ان المقصود
 من الاسباب احكامها فيكون المقصود من الجمع بين الامور بغير حكمته
 وهو حصول النفع فوجب تحملا التردد في السلب من غير تعيين احدهما لهما
 النفع له على كلا التقديرين **فصل** في الامور **قوله** والامور
 المعترضة على الاهلية نوعان لما فرغ الشيخ رحمه الله عن بيان الاهلية
 وما يثبت على من الاحكام شرع في بيان امور تعترض عليها فتتمنعها عن
 ثباتها على حالها فتعترضها بزيادة اهلية الوجوب كالموت وبعضها بزيادة
 اهلية الاداء كالنوم والاعمال وبعضها بوجوب تغييرا في بعض الاحكام
 مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما استوفى على تفصيلها
 وسميت هذه الامور التي لهما تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام
 التي تعلق بالا هلية ولهذا سمي السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها
 وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشحوخة القرينة الى الفتا في العوارض
 وان تعترضها بعض الاحكام لدخولها في المرض كذا قبله او رد عليه
 الجنون والاعمال فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجب
 عنه بانهما وان دخلا في المرض كنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج
 اليها بما قافودهما بالذكر **قوله** سماوي وهو ما يثبت من قبل صاحب
 الشرع بلا اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد
 نازل من السماء وقدر السماء على الملك تسمي كرا لانه الهبر في العارضة الحرة
 عن اختيار العبد واشد تاثيرا في الاحكام من الملك تسمي ذكر الصغرى في العوارض
 مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عنه كاهم وجوا
 فانها خلقتا كما كانا من غير تقدم صغير ولان في عاهية الانسان لا يدخل الصغير

الألوكة

فكان امرا عارضا ولم يذا جعل المحمل من العوارض مع انه امر أصلي في التقاليد
والله اخرجكم من بطون امم بانكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على ما عليه الاعمال
وانما جعل المحمل من الملكستد ان لم يكن للعبد فيه اختيار لانه قادر على ان الله
تخلف الرق حيث لم يجعل من الملكستد مع تمكن ازالته في الاصل بالاسلام
لانه يثبت جزا على الكفر ولا اختيار للعبد في شئ من الاجزیه بل هي ثابتة جبرا
كالحدود فكان من العوارض السماوية ثم انه قد مر الصغير في تعدد السماوات
والجمل في تعدد الملكستد لانها يثبتان في اول احوال الادمي قوله وهو ان
الصغير في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه
عديم العقل كالمجنون بل اذ في حاله لانه قد يكون المجنون تمييز وان لم
يكن له عقل وهو عدل امر من واما اذا عقلاي لم ير شي من اثار العقلاء فقد
اصاب ضررا اي نوعا من اهليه الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقته وجوب الاداء
محمدا ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال فيسقط
به اي محمل العذر ما احتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة
والصوم وسائر العبادات والحدود والكفارات فانها احتمل السقوط باعل
وتحمل النسيخ في انفسها ولكن لا يسقط عنه ما لا احتمل السقوط كفضيلة الاما
فانها لا احتمل السقوط لانه تعالى له دأ لم يمتد عن التغيير وكان وجوب التوحد
دائما بدوام الالهية لكن قد عذر العبد في الاداء بعذر حقيقي وقد يرب
لم يكن له قدره الفعل والعقل والعقل مع بقا الوجوب كما يعذر في اداء الصلاة
بهما كالنوم وقد الطهارة مع بقا الوجوب فلا حرج اذا اداه الصبي كان فرضا
لانفلا الابويانه اذا امن في صغره لزمته الاحكام التي تليتها لانه ان كان
بانه ولا يلزم عليه الاداء قوله وحمله الامري الامر الكلي في باب الصغرة
احكامه ان توضع عند اي عن الصبي العمدة اي يسقط عنه عمده ما احتمل
العفو والحراد بالعمدة هنا لزوم ما يوجب السجدة والمواحدة وقيل العمدة
ما حصل بالعمد الماضي وهو الوجوب ويصح منه اي من الصبي بان يباشر نفسه
والصبي بان يباشر غيره لاجلة لا عمدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول العمدة

حسب ما في المتن من قوله تعالى
الصلوة والنظام يقال في بعضه

ما هو يقع محض ان الصبا مظنة المرجح طبعا فان كل طبع سليم بعد النحر
عليه وشرقا لقوله عليه السلام من لم ير حرم صغيرنا الحد ينفعل الصبا سببا لا سببا
كل تبعه وضمان تحتل السقوط عن البالغ بوجه فلا حرج عن الميراث بالتقدي
ولا حرج للصبي عن الميراث بسبب قتل مورثه عمدا او خطأ ويستحق ميراثه لان
موجب القتل تحتل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا
ايضا لان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعفو
لفصوره عن الجناية في فعله بخلاف الكفر والرق يعني اذا ارتد الصبي العاقل
والعيان بالله او كان رقيقا فانه لا يستحق الارث لان الكفر والرق ينافيان
اهلية الارث اما الكفر فانه ينافي اهلية الولاية على المسلم بقوله تعالى ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا الآية والارث مبني على الولاية الابوي
للقوله تعالى اخبارا عن زكريا فنبلي من ذلك وليا لم ينفق فانه يشير الى ان الارث مبني
على الولاية واما الرق فلان الولاية خلافة الملك والرق ينافي الملك ما سببه فكل
م كان الرق منافيا لاهلية الارث ولان توريت الرقيق عن قومه توريت الاجنبي
عن الاجنبي حقيقة لانه لما يكن اهلا للملك يثبت للملك ابتداء المولاه وذو الاجور لانه
الحق بالاموال والمال ليس باهل للارث فكان عذر المحكم لعذر السيد كما في الكفر
او الاهلية وعذر الحق لعدم الاهلية او السيد لا يعذر عقوبة والعمدة نوعان
خالصة لانهم الصبي كالطلاق وخوهم مشبهة بتوقفه جوبها على ابيها البيع
والاحارة وخوهم كما ذكرنا ولما كان الصبا عجزا صار من اسباب ولاية النظر
وقطع ولاية عن الاغيار قوله والجنون قال الشيخ ابوالمعجب رحمه الله
لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحلله
فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والتمييز بين الخير والشر
ومحلله الدماغ والمعنى الموجب لانعدام آثاره وتعليل افعاله الباعث لالاسيان
على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه يسمى جنونا ثم
انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صحته على العقل نظرا للمجنون كالصبا والرق
والنمسا من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى ويسقط بالجنون ما كان ضررا

دو المولاة والطلاق

الولي

النفق هو ما ينفق به الزوج على زوجته

الألوكة

يحتمل السقوط احترازاً به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او بامر آمن له الحق كصاحب
 الملكات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كما لا
 تسقط بالصبا وانما الذي يحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات
 تسقط عنه وكذا يسقط عنه الحدود والكفارات وكذا الطلاق والحق واليمين
 وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما في الصبي
 قوله لكنه اذا لم يمتد الى اخره بجني ما كان الجنون منافياً له عليه
 الاداء اذ العباد لا تكون بلا عقل وقصد فتفوت به قدره على الاداء كان
 القياس فيه ان يسقط بشخص الجنون كل العبادات سواء كان الجنون اصلياً او
 عارضياً قليلاً كان او كثيراً كما هو قول زفر والشافعي رحمهما الله لكنه اذا لم
 يمتد اي لكن الجنون الحق بالنوم عند علمنا الثلاثة استحسننا لانه اذا لم يمتد
 لم يكن موجباً حرجاً على المكلف في الجواب العباد به بعد زواله كالنوم والارغما
 وجعل كانه لم يوجد اصلاً في الجواب القضاء فيلحق الجنون الموصوفين بها بالجماع
 ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد الا بيري ان الشرع الحق العارض
 بالعدم في صحة الاداء حتى ان من نوي الصوم من الليل ثم نام او اغشى عليه او جن
 ولم يلبثه او لم يفتق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع ان الامساك عن مقصود
 ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وقد سلب الاختيار ولو كان عند زوال العذر
 جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحق العذر الزايل بالعدم
 واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسلاً
 ادلي ان يكون كذلك فاما اذا اكثر الجنون بان امتد فصار لزوم الاداء او بدياً
 الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار بطل القول يلزم الاداء
 دفعاً للحرج وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارض بان يلبس عاقلاً ثم
 جن بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي بان يلبس مجنوناً فمثل الصبا عند
 النبي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنوناً او قبل تمام يوم وليلة
 من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما فاتة عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية وهو
 العارض وقيل لا خلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ

نفسه

اذا لم يمتد

ما مضى

بلغ

حصل في وقت نقصان الدماغ لافقة مانعة عن قول الكمال فبقية له على ما خلق عليه
 من الضعف الاصلي كان امراً اصلياً فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا فاما
 الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضاً على المحل الكامل
 بالحق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند اتفاق الحرج كالنوم والارغما قوله
 وحدا لا امتداد كذا اعلم ان حدا لا امتداداً يختلف باختلاف الحاعات لانه كحل
 بالكثرة الموقعة في الحرج ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر
 ادناه وهو ان يستوعب الغد وظيفة الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليلة وهو
 وقت قصير في نفسه فوَجَّه كثير منها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم
 وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فليذلك قال الشيخ في الامتداد في الصلوة
 ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله اي لم ينصر الصلوات
 سقلاً لا يسقط عنه القضاء وان كانت من حيث الساعات احياناً من يوم وليلة
 وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبيل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد
 الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده
 عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات سقلاً فدخل في حد
 التكرار وهو القياس ولكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي
 الصوم باستغراق الشهر وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلاً او نهاراً
 يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وفي الكامل عن نفوس الائمة الخلو اي انه لو كان
 انه لو كان مفقداً في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنوناً ثم استوعب باقي الشهر لا
 يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصار فيه فكان الجنون والافاق فيه
 سواء وحدا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنوناً ولو افاق في يوم من رمضان
 في وقت النيد لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه
 القضاء في الصوم لا يفتق فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم لوجوب احدهما
 انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلوة باحدى الوصفين فان اصل
 الكثرة تحصل باستيعابه الجنس وانما يصار الى التوحيد بالزيادة الموقعة على
 على الاصل في بار الصوم يزداد التوحيد على الاصل اذ لا يأتي وقت وظيفة الحرج

كثير

عنه ما استيعاب الكثرة الحرج

ما لم يضر أحد عشر شهراً فزيداً ما جعل ما بعداً على الأصل وهو فاسد والثاني ان
 الصور وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كما ان
 الخمس وظيفة يوم وليلة وان كان اداؤها في بعض الاوقات لهذا كان من رمضان
 الي رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع سنة من شوال كصوم الدهر
 عليه كما ورد في الحديث ثم كما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذا استلحق
 لا تحقق الاخر من شوال فكان الجنس عاملاً في تكرار حقيقة وتكرار وقتها
 فلا حاجة الي تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثلاً ما قال ابو حنيفة وابو يوسف
 في الصلوة على ما مر قولهم وفي اي الامتداد في حق الزكوة ان يستقر في الحق
 عند محمد وهو روي عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدل
 في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروي هشام عن ابي يوسف ان امتداده
 في حق الزكوة اكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاول لان كل وقتها حول
 الا انه مديد جداً فقدر اكثر الحول ليسيراً فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على
 المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الي السقوط كما ان اعتبار الوقت في الصلاة ايسر
 من اعتبار حقيقة وقتها ثم اعلم ان ما كان حسناً لا يحتمل السقوط مثلاً لايمان بشر
 في حقه بطريق التبعية كما في الصبي فان لم يصح ايمانه بنفسه حتي صار مومناً
 لا بوجه اولاً ولهما وما كان قبيحاً لا يحتمل العفو كالكفر فثبت في حقه بطريق
 التبعية ايضاً حتي انه يصير مرتداً تبعاً لا بوجه لان المضار وان كان لا يثبت في
 حقه الا ان الكفر لا يحتمل العفو فلا يمكن القول بركه بعد تحققه ولو لم يحكم
 بارتداد ابويه لوجب ان يحقوا ردتهما وهو فاسد فلزم من الردة في حقه
 ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعاً اذا بلغ مجنوناً وابواه مسلمان ثم ارتداً
 ولحقا بدار الحرب فان لحقا وتركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه تبعاً
 للدار لانها خلف عن الابوين ولو بلغ عاتلاً مسلماً وابواه مسلمان ثم رجس
 فارتداً ولحقا بدار الحرب لم يصير تبعاً لهما في الردة لانه صار اصلاً في الاسلام فلا
 يصير تبعاً بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم رجس لم يفتح ابويه حال
 لانه صار اصلاً فلم يعد مذكراً بعرض فبقي مسلماً كذا في نكاح الجاهل قول

الزكاة

الإيمان

七

21

فول **في العتة** الي آخره العتة أنه توجب خلا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقل وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل تشبه العتة آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فالجنون باول احوال الصبا والعتة باخر احواله في جميع الاحكام حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام الجنون وتوكله ببيع ما رغبه وطلاق منكوحة غيره واعتناق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة عما يصح من الصبي لكنه اي احى العتة يمنع العهدة اي الزام شئ فيه مضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بتقديس الشئ وتسليم المبيع ولا يبرؤ عليه بالعيب ولا يؤمّر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتناق عبده باذن الولي وبغير اذنه الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بحدون واذن الولي لان ذلك من العهدة والمضار واما ضمان ما يستملك الي آخره هذا جواب سوال مقدار وهو ان العهدة ساقط عن الصبي والمعتوه فيلبيغي ان لا يجب ضمان ما يستملك فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستملك من الاموال فليس بعهدة اي ليس من العهدة المنفيه عنه لان المنفي عنها عهدة تحتمل العقوف في الشرع وضمان المتكفل لا تحتمل العقوف شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبراما استملك من المحل المعصور ولهذا قدر بالمثل وكون المستملك صبييا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لاثباته لحاجة العبد اليه لتعلق بقاءه وقوار مصالحه وبالصبا والعتة لا يزول حاجته اليه عنه فيبقى معصوما فنصب الضمان على المستملك ولا يمنع بؤر الصبا والعتة بخلاف حقوق الله تعالى فانها يجب بطن بوالاينما وذلك بتوقفه على كمال العقل والقدرة بخلاف الحقوق الواجبه بالعقود كنهما لما وجبت للعقد وقد خرج كلاهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق في حقهما قول **في** وتوضع عنه الخطا اي يسقط عن المعتوه كما في الصبي حتى لا تجب عليه العبادات

الخطاب

مجلس العلماء
کراچی
مجلس العلماء

ولا تثبت في حقه العقوبات كما في الصبي هو اختيار عامه المتأخرين وذهب
القاضي أبو زيد في التقويم أن حكم الغنة حكم الصبا إلا في حق العبادات فإنما لم يثبت
به الوجوب احتياجا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا فإنه وقت سقوط
الخطاب قال أبو يوسف ~~قال~~ أبو اليسر وهذا ليس كما ظنه بل الغنة نوع جنون ليس
وجود أدل الحقوق جميعا إذ المعتوه لا يثبت على عواقب الأمور كصبي لم يهر فيه
قليل عقل وتحقيقه أن نقصان العقل لما أثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما أن
علمه في سقوط الخطاب بعد البلوغ بأن صار مجنوناً فالخطاب يسقط عن المجنون
كما يسقط عن الصبي في أول أحواله تحقيقاً للعدل وهو أن لا يلزم تكليف
ما ليس في الوسع فيسقط أيضاً عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في أحواله
تحقيقاً للفضل وهو في المخرج عنه نظراً له ومرجعه عليه وبولي عليه أي بولي الولد
عليه المعتوه كما في الصبي لأن ثبوت الولد من باب النظر ونقصان العقل منه
النظر والمرجعه لأنه دليل الحجر ولا يلي عليه غيره أي لا يلي المعتوه عليه غيره لأنه
عاجز بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف عليه غيره ولا فرق بين الجنون والصغر
في أوله إلا في أن عارض الجنون غير محدود أي غير موقت بوقت حتى ينظر إليه
فقبل إذا سلمت امرأة المجنون عرض على أبيه الإسلام في الحال ولا يجر إلى
رواه دفعا للضرر عن المسلمة والصبا محدود لأن له غاية معلومة فوجب
تأخير العرض إلى ظهور أثر العقل حتى لو زوج النصراني ابنة الصغير الذي لا
يعقل امرأة نصرانية فاسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما بل يجر
حتى يعقل الصبي لأن عقل الصبي في أوله معهود نادى عقله وعرض عليه الإسلام
فإن أسلم بقاء على كاحسما والافرق بينهما وإنما صح العرض مع سقوط الخطا
عنه لأن سقوطه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض فيما
لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يجر إلى بلوغه لأن إسلامه صحيح حتى
الإيمان فلا يجر حق المرأة كذا في شرح الجامع وأما الصبي العاقل والمعتوه
فلا يفترقان في وجوب العرض كما في سائر الأحكام لأن إسلام المعتوه
صحيح كإسلام الصبي العاقل قول ~~والنسيان~~ والنسيان إلى آخره قيل النسيان

معنى يعتري الإنسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل
هو الجهل الطاريء وينتقض كلاهما بالنوم والاعمال وقيل هو جهل الإنسان
بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بأمور كثيرة لا باقية وخرج الاعمال والنوم
بما كان يعلمه بأمور كثيرة ويقول لا باقية الجنون فإنه جهل باقية مع تدجره
الأمور الكثيرة وقيل هو أفة تعترض للمخيلة مانعة من انطباع ما يترى من الكثر
فيها وقيل هو بديهي لا يحتاج إلى التعريف ادخل أحد علماء النسيان من نفسه
عاجز أن يراه لا ينافي في الوجوب لا وجوب الاداء لأنه لا تخلف بالاهلية والحاج
الحقوق عليه لا يورث إلى المخرج ليمتنع الوجوب بسببه إذا النسيان لا ينسب
عبادات متوالية تدخل في حد التكرار غالباً فصارت كالنوم لكن النسيان إذا
كان غالباً في حق من حقوق صاحب الشرع بحيث لا زمة ولا تخلو عنه في
الأغلب مثل النسيان في الصور فإنه غالب فيه لأن النفس ما يلبس بها إلى
الأكل والشرب فأوجب ذلك نسيان الصور ومثل نسيان التسمية في
الزحمة فإن ذبح الحيوان بوجوب خواتم هيبه لنفوس الطبع منه ويتغير منه
حال البشر فتكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لا تشتغل قلبه بالمحو
ومثل سلام الناسي بأن سلم في القعدة الأولى حتى لا يفسد صلواته لأنها
تخل السلا وليس هيبه مذكرة أنها القعدة الأولى يكون عفواً أي يكون
النسيان في هذه المواضع عفواً فجعل كأن المقطع لم يوجد فيبقى الصور
وأن التسمية قد وجدت فتجلى الذمحة وأن السلام لم يوجد فلا تفسد
الصلوة لأن النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيصالح سلباً
للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد حيث لا يجوز عذر بوجه حتى لو
انتهى مال الإنسان ناسياً لم يجب عليه الضمان لأن حقوق العباد محترمة لا يجوز
حما من يأنه لا لا يبالا فتعذر لا تسقط الحرمة أما حقوق الله تعالى لا يبالا
وهو لا تخفى مع الحجر لعدم العلم فحوزان لجعل عذراً إذا دل الدليل عليه ثم
النسيان ضربان ضرب أصلي أي يقع فيه الإنسان من غير أن يكون معه شيء من
أسباب التذمر وهذا القسم يصلح عذراً الغلبة وجوده وضرت يقع المذمة

للصلى
القطر

بالنقصير بان لم يشر سبب التذكير مع قدرته عليه وهذا النوع يصلح للخطاب
ولا يصلح عذراً للنقصير لعدم غلبته وجوده ولعدم عوقب ادع عليه السباع
لانها تلي بالانتماء عن شجرة معينة فليس من حفظه وذكره وكذا النسيان في غير
الصور والذبح لم يجعل عذراً مثل مباشرة المحرم والمختص كما يفسد احرامه
واعتكافه ناسيباً لحرمة واعتكافه لان لهما احوالاً مذكورة من هذه المحرم
واللشئ المسجد فكان يتأعلى تقصيره فلا يكون عذراً **قوله** والنوم الى
اخره النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وينبع الحواس
الظاهرة والباطنة عن العمل واستعمال العقل مع قيامه فيخرج العبد به
عن اداء الحقوق عند اهله الطبع هو سكن الحيوان ليس بمتبع رطوبة معتدلة
منصورة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء وقوله وهو عجز عن كمال
ليس تعريف للنوم اذ الاغما وكوه داخل فيه لكنه بيان اثر النوم وقوله فاق
تأخير الخطاب لنجته قوله وهو عجز عن عدا ولم يمنع الوجوب اي بوجبه تأخير
الخطاب في حق العمل ولم يمنع الوجوب لاحتمال ادا حقيقة بالانتماء واحتمال
خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه في الوقت وهذا لان نفس الجمر لا يسقط
الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القلده الا ان يطول زمان الوجوب
ويتكثر الواجب فيسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج في
القضاء لانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يمتد الاكل
وقوله حتى بطلت عباراته نلتجه قوله وينا في الاختيار يعني لما في النوم
الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للتأثير فبين بطلت عباراته فيما بين على
الاختيار مثل الطلاق والحق والاسلام والوده والبيع والشر او صار كانه
لعدم التمييز كالحان الطيور فلا يعتبر **قوله** ولو يتعلق بقراءته الى اخر
اذا قرأ المصلي في صلاته قائماً وهو باهر لم تفسح قراءته في المختار لما قلنا من قوت
الاختيار بالنوم وعدا لا يمتد قيامه وركوعه وسجوده من القرض لصدورها
لا عن اختيار قائماً القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن عمل وقيل انما يجب
بها من القرض لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلزمها النوم

مع النور بخلاف سائر الافعال لان مبناها على المشقة فلا قادي لا اختيار في
حاله النوم وفي التسمية اذ انما في القعدة علمها فعليه ان يفعل قدر التشهد
والا فسد صلاته وفي النواذر ان قرأه التأخير تنوب عن القرض لان الشئ
كالمستيقظ في حق الصلاة كذا في الزخيرة **قوله** وكلامه اذ انكروا التأخير
في الصلوة لم تفسد صلاته لانه ليس بظلم لصدوره ممن لا اختيار له وهو مختار فخر
الاسلام وفي المغني وفناوي قاضي خان والخلاصة ان صلاته تفسد من غير ذكر
خلاف في النواذر تفسد صلاته وهو المختار **قوله** وقيل بغيره اذ اقمته
التأخير في الصلاة فلا رواية فيها عن محمد نصاً وقال ابو محمد الكوفي تفسد صلاته
ويكون حدثاً لان القهقهة في الصلوة حدث اذ لا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة
الا ترى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وهذا اخل عامة
المناخير من احتياماً كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة رحمه الله
انها تكون حدثاً ولا تفسد صلاته حتى كان له ان يتوضأ ويصلي على صلاته بعد الانباء
لان فساد الصلاة باعتبار معنى الكلام فيها ولهذا ان النوم لعدم الاختيار انما
لحقو الحدث فلا يقتضي الي الاختيار فلا يمتنع بالنوم وكان في هذه الحالة حدثاً
سماوياً كالرعا فلا يفسد صلاته وقيل تفسد صلاته ولا يكون حدثاً كذا في
عامه نسخ الفتاوى لان فساد الصلاة باعتبار معنى الكلام فيها والنوم كاليقظة
في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثاً فباعتبار معنى الجناية و
ان بالنوم لا يرى ان قهقهة الصبي في الصلاة لا تكون حدثاً الزوال معنى الجناية
عن فعله ومختار فخر الاسلام انما لا تكون حدثاً لما ذكرنا ولا تفسد الصلاة
ايضاً لان النوم بطل حكم الكلام وتابعه المصنف حيث قال ولم يتعلق بقهقهة
في الصلاة حكم **قوله** والاعما قال الشيخ ابو المعين هو فتور بترك القوي وعجز
به ذوالعقل عن استعماله مع قيامه حقيقة فكانه اراد به فتور غير طبيعي
والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه حصل بقوله بترك القوي وقيل
هو انه توجب اختلال القوة الحيوانية بغيره فانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان
العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية بقاها ولما كان

النبي عليه السلام غير معصوم عنه كما لو يعصم عن الامراض مع انه معصوم من الجنون وهو كالنوم والاعمال كالنوم في بدلان عباراته بل اشهد منه اي يدل الاعمال من النوم في قوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعيه اصلية ولا يزيد اصل النوم وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ان الله بالتفصيل خلافا لاعتقاده فانه منديل للفقير ولا يمكن ان الله بفعل احد فكان اشهد من النوم ولكونه اشهد من النوم كان الاعمال حدثا في كل الاحوال مضطحا كان اوقافيا او راحيا او ساجدا والنوم ليس عجزا في بعض الاحوال لان هذا لا يوجب استرخا المفاد اذا غلب في بصير سبيل الاستعداد فيكون حدثا واعتبر امتداد الاعمال في حق الصلوة خاصة حتى تسقط به الصلوة ولم يعتبر النوم في شيء وهو معنى قول الشيخ وقد تحمل الامتداد فيسقط به الاداء كما في الصلوة والقياس ان لا يسقط بالاعمال شي وان لمال كما هو مذهب الجمهور ليس في النوم لانه لا يزيد العقل ولكنه يوجب خلا في القدرة فيؤخر في تاخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاعمال قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاد اقتصرا اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واد لمال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند خمد وباعتبار الساعات عندهما رحمهما الله كما بينا في الجنون وعند الشافعي امتداد باستيعاب وقت صلوة كامل حتى ان من اعنى عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يثبتني على وجوب الاداء ولكننا استحسننا الحديث على رضي الله عنه فانه اعنى عليه اربع صلوات فقضاهن وعما من يستر اعنى عليه يوما وليلة فقصي الصلاة وابن عمر اعنى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقص الصلوة نعرفنا ان امتداده في الصلوات لما ذكرنا كذا في المبسوط **قوله** واستداه في الصوم نادرا في امتداد الاعمال في الصوم نادرا فلا يعتبر حتى لو كان مغني عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه بزمه القضاء ان حقوقه لكانت على الحسن البصري لا يلزمه القضاء لان وجوب الاداء لم يتحقق في حقه ولو عطفه بالاعمال وجوب القضاء يثبتني عليه وقلنا اثر الاعمال في تاخير الصوم

الى زلة لا في استفاضة لان سقوطه بزوال الاهلية وبالحج ولا تزول الاهلية بملاقاة ولا تحقق الحج ايضا لانه انما تحقق فيما يكث وجوده وامتداده في الصوم ياد لانه مانع من الاكل والشرب وحيوة الانسان شهرا بل دونها لا تحقق الا نادرا فلا يصلح لبنا الحكم عليه لان بنا احكام الشرع على ما عجز وعليك على ما شد ونذر وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فحجها اعتبارا وكذا امتداده في الزكوة نادر لما ذكرنا في الصوم **قوله** والرق عدا الرق لغة الشفعة يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب وفي الشرع هو ضعف حكمه فيبطل الشخص به لقبول ملك الغير عليه فيتملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فرق عديد يكون اقوي من الحر حسا لكنه عاجز عما يقدر الحر اي ملك من الاحكام كالشهادة والولاية والقضا وما لقيه المالك وغيرها **قوله** شرع جزا في الاصل اي شرع الرق في اصل وضعه وابتدأ ثبوته جزا على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وصبروا انفسهم لمحققة بالجمادات حيث لم يتفعلوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالنام في ايات الله تعالى والنظر في دلائل وحدانيته تعالى جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحق هو بالبهائم في التملك والابتداء لكونه جزا على الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء الكنة في حال البقا صار من الامور الحكيمة اي صار في حال البقا ثابا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزا حتى بقي العبد رقيقا وان اسلم ويكون ولدا لامة المسلمه رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزا يخرج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم الكنة في حال البقا صار من الامور الحكيمة حتى لو اشترى المسلم ارض خارج لزوم عليه الخراج **قوله** به بصير المرعضة والغرضه المعترض للامري الذي نصب لامر يعني ان المرئسبب الرق يصير معرضا ومنصوصا للتملك والابتداء لا يلامتهان **قوله** وهو وصف لا تجزي التجزي في الاصل لا يجوز لكن الفقهاء ليتوا المصرة تحفيقا كما هو مذهب بعض العرب في المهور فصار تجزوا وقلوا التوا لو وقعها خرقا فاية فقالوا التجزي اي الرق وصف لا يقبل التجزي

في الاصل لا يلامتهان
قوله وهو وصف لا تجزي التجزي في الاصل لا يجوز لكن الفقهاء ليتوا المصرة تحفيقا كما هو مذهب بعض العرب في المهور فصار تجزوا وقلوا التوا لو وقعها خرقا فاية فقالوا التجزي اي الرق وصف لا يقبل التجزي

ثبوتاً وزوالاً وقال محمد بن سيلم البلخي من مشايخنا انه لا يخلو التجزي ثبوتاً حتى
حتى لو فتح الامار بلدة ورأى الصواب ان يستقر انصافهم فقد حكمه والآخر
انه لا تجزي لان سلبه وهو القهر لا تجزي اذ لا يتصور فيه نصف الشخص شاعراً
النصف الحكم يفتي على السبب كذا في للبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا تجزي فكلا
اثره ولانه شرع جزاء عقوبة ولا يتصور الجواب العقوبة على نصف الشخص شاعراً
والدليل على ان مذهبنا محايها ما ذكر محمد في الجامع في مجهول النسب اذ ان
ان نصفه عبد فلان انه يجعل عبداً في شهادته وفي جميع احكامه مثل الحد ودلالة
والجزم غير ذكر خلافه لم يجعل نصفه حراً ونصفه عبداً حتى لو انضم مثله يكون
محرراً كما اقام الشرع امراتين مقام رجل كالحق الذي هو صلة اعلم انه لا خلا
ان الحق لا تجزي لانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلاً للمالكية والنسب
والولاية ويستنع عن يد المستولي حتى لا يملكه بالقهر كذا في الاسرار وثبوت
مثله هذه القوة لا يتصور في البعض الشايح دون البعض ثم انه كما اتفقوا على
عدم تجزي الرق والعنق انفقوا على ان المالك قابل للتجزي ثبوتاً وزوالاً فان الرجل يباع
عبد من اثنين جازاً بالاجماع وتبطل المالك لكونه واحداً في النصف ولو باع نصف عبده
بقي المالك في النصف لا خرب بالاجماع واذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في
في تجزي الاعناق فقال ابو يوسف ومحمد لا تجزي حتى لو اعتق نصف عبده بعت
كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصاً له في عبد عتق كله ليس الله فيه
شريك ولان الاعناق انفعاله العتق اي لا زمة الذي توقف جوده عليه فقال
اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعناق بدون العتق
واذا لم يكن انفعاله وهو العتق متجزياً لم يكن الفعل هو الاعناق متجزياً
ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزياً لم يكن التطليق
الذي هو الفعل متجزياً وهذا معنى قول الشيخ وعز الاعناق عندهما قوله
ليلا يلزم الاثر بدون الموتر يعني اذا كان الاعناق متجزياً فلا يخلو من ان يكون العتق
ثابتاً في الكل ولا فان كان يلزم الاثر بدون الموتر وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون
ثابتاً في البعض او لم يثبت اصلاً فان ثبت في البعض يلزم تجزي العتق وان لم يثبت

اصلاً يلزم الموتر لا اثر ولا كلاً بل لا وجه للقول بتوقف الاعناق لصلوره
من المالك فوجب تفكيكه ونفاذه في البعض وذلك يستلزم ثبوت العتق في الكل
قوله وقال ابو حنيفة انه ازالة ملك متجزى يعني ان الاعناق ازالة
الملك بالقول فتجزي في المخلع لا يبيع لا اسقاط الرق لان نفوذ تصرف المالك
باعتبار ملكه دون الرق لانه اسم اضعف شرعي ثابت في اهل الحرب جزاً
وعقوبة لكفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية
على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فيكون جزاً وحقاً
له محمد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكاً للمولي وتعلق بقا المالكين الرق في
المخل لا يدل على انه مملوك له كالحبوة فانها شرط للملك ثبوتاً ونفاً مع ذلك
انه لا يدل على الحبوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا المالكية كان الاعناق
منه تصرفاً في ازالة ملك المال فيقبل التجزي لان العبد من حيث لانه ما تجزي
كالثوب لانه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطاً للمالك
واسقاطاً له برحمته والرق وثبوت العتق فيكون فعله اعتاقاً واسقاطاً
لواصله ازاله المالك على معنى انه اذا ازاله للمالك بطريق الاسقاط يعقبه
العتق لان يكون فعل المزيل ملائماً للرق كشره القريب اعتاقاً بواسطة
المالك لا بدون الوسطة وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله انه اي الاعناق ازالة
ملك متجزى لا اسقاط الرق ولا ابطال العتق قصداً حتى يجه ما قلتم وحاصله
ان الاعناق تجزي ولكن يفسد المالك حتى لو يكن له ان يملكه الغير ولا ان
يقبضه في ملكه اذا اعتق شقصه ويصير كالمكاتب حتى كان احق بكاسبه
ليخرج الى الحرية بالسعاية ولو اعتق احد الشوكين نصيبه جاز ويتعدى الى
نصيب صاحبه بالعتق او الفساد ضمناً والدليل عليه قوله عليه السلام من
اعتق شقصاً في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق عليه
كله اي سيصير عتقاً باخراج الباقي الى العتق بالسعاية قوله والرق
بنا في مالكية المال اي الرق ياتي في المالكية لكونه مملوكاً ومملوكيته من
حيث انه مال لا من حيث انه ادمي فلا يتصور ان يكون مالاً للمالك لان احدهما

يكون

بسم الله العجز والآخر سمة القدرة وصفا متافيا فلا يجتمعان في شخص واحد
 فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال يعال كذا من حيث انه آدمي
 كما في مال كية غير المال فلا يلزم التناقض لاختلاف الجهة قلنا لو قيل ان الكية من حيث
 انه آدمي يلزم ان يكون المال مال كية للمال وذلك لا يجوز لان المال كية مبتذل للمال
 والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف ما لكية غير المال
 لان الضرورة داعية الي اثباتها وفيه ضعف يعرف بالتأمل والاولى ان يتمسك
 في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا يفتي له اهليه ملكا التصرف كما لا يفتي
 اهليه ملكا للمال لانه مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك
 له تصرفا في نفسه بيعا وتزوجا وقد فاته له اهليه هذا التصرف فكان ثانيا عن
 المولى متى باشره بامر له ولكنه لم يصرف مملوكا له من حيث التصرف في ذمته حتى
 ان المولى لا يملك الشرا بتمن تحجب في ذمته ابتداء فتبقى له الاهليه في ملكه هذا التصرف
 كما انه لم يصرف مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص بغير ما كذا
 لذلك التصرف كذا في الملبسوط واذا ثبت ان الرق ينافي مال كية المال لا تثبت
 الاحكام المبينة على الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري
 وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملك ان الاعتاق لانه من احكام الملك
 كالاعتاق وعندنا كدحه الله تجوز لهما التسري لان ملكا المتعة يثبت
 بالنكاح او الشرا فان كان اهلا لملك المتعة بالنكاح كان اهلا له بطريق
 اخر لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوي مما يثبت بالشرا وجوابه ما
 قلنا ان سببه وهو ملك الرقبه لا يثبت في حقه فكذا حكمه بخلاف النكاح
 ادلا تاثير لاد المولى في اثبات الاهليه اثباتا ثبوره في اسقاط حقه عند قيام
 اهليه العبد والتسري به الامه التي توثقها بيبثا واعادتها للوطي وخمس المكاتب
 بالزكوة ان حكم المذبح كذا لانه صار احق بمكاسبه لحرية براقوه
 ذلك حوار التسري فاذا زال الوهم بذكره قوله ولا يصح منه ما الى
 من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان بادن للمولى
 لان قدره والاستنفاة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا

قاسم

لانا

لانها مضاف الى المولى هو لا يملك شيئا منها اما المال فلما قلنا واما المنافع
 لان المولى للمال ملك رقبته كانت المنافع حادثة علي ملكه لان ملك الاذن على ملك
 الصفات فكانت مضافة للمولى الا ما استثنى علي المولى في سائر القربى المدينة من
 الصلوة والصوم فان قدره التي تحصل بها الصوفرا والصلوة الغرض ليست للمولى
 بالاجماع وهو فيها موقوف على اصل الحرية واذا كان منافع لمولاه وبأذنه لا
 يخرج عن ملكه فكان اذنه حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الغرض وهذا خلا
 الجملة اذا اذاه باذن المولى حيث يقع عن الغرض لان الجملة تؤدي في وقت
 الظاهر خلفا عنه ومنفعة لاد الظاهر مستثنى من حق المولى فكان اذنه الجملة
 عنافع مملوكة فتجوز وخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغني حيث يقع ما ادى
 عن الغرض لان ملك المال ليس بشرط في حق المكي وفي حق الانا في انما يشترط للمكاتب
 من الوصول الى موضع الاداء قباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فان اذنه
 حاصلا لمنفعة التي هي حقه وكان فرضا قوله ولا ينافي مال كية غير
 المال اي الرق لا ينافي مال كية غير المال كالنكاح والدم والحياة لانه غير مملوك
 من هذا الوجه فلم تفتع مال كية لعمدة الاشياء بالرق وكان في حق هذه
 الاشياء موقوف على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية
 الى اثبات هذه مال كية ايضا لانه مع الرق اهل للحاجة الى النكاح والى
 البقا فيكون اهلا لقضاء بها وهو لا يملك الانتفاع بامه المولى وطيا عند الحاجة
 كما يملك الانتفاع بماله مولاه اولا وليس عند الحاجة وليس له اهليه ملك
 بعين فاذا لا طريق له لرفع هذه الحاجة الا النكاح فتثبت له مال كية النكاح
 وانما توقف نفاذه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم
 للمهر وفي الجاهد بدون رضا المولى اضرا له لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد
 ماله آخر يتعلق به وما يثبتها حق المولى فلم يكن يبد من اجازته ولعل الواسف
 حقه عن مال يثبت بالاعتاق فقد النكاح الصادر من العبد دون اجازته ولو اجاز
 بدون الاعتاق كان مالا للعبد دون المولى فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد
 ولا يقال للمولى ملك اجازة على النكاح ولو كان هو مالا لملك الاجازة عليه

له

لذاته وانما شرط التمكن من الغرض
الابري ان ملك المال لا يشترط

البيع

الألوكة

لأننا نقول إنما يملك الاجار تخصيماً للملكه عن الزنا الذي هو سبب العدا والقصا
 لانه ما لك ولماذا كان العبد هو المالك للضع بعد الاجار وهو المالك للطلاق
 وكذا الدم والجباة لانه محتاج الى البقاء ولا يقا له الا ببقاء ما فينتسب له ملكها
 كما يثبت ملك النكاح ولهذا لا يملك المولى انلاق دمه وصح اقرار العبد بالقصاص
 لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر فكان اقراره على نفسه لا على حق المولى
 فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحر به لانه مبقى على الحرية فيحق الدم والحياة
 قوله وينا في كمال المال في اهليه الكرامات اي الرق ينافي كمال الحال في اهليه
 الكرامات للوضوعد للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعه في
 الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالقوى لا رجحان للحر على
 العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال يلبي عن العز والشرف والرق ينافي
 عن الذل والهوان فلا جرم يلزم مما تضاف ذلك مثل الذمة فان الانسان بها
 يصير اهلاً للاعجاب والاستعجاب ومختار فيها عن سائر الحيوان فتكون كرامته
 والولاية فانها تنفد القول على الغير بشا أو أي ولا شك ان ذلك كرامته لانه
 من باب السلطنة والجل فان استقر انش الجواب وتوسعة طرق قضاء الشهوة
 على وجه لا يستلزم حقوقاً ثم وملازمة كرامته بلا شبهة ولعل اتسع الحل
 في حق النبي عليه السلام الى التسع والى ما شئت الزيادة شرفه وكرامته على كافة
 الخلق وادان كان كذلك ثلث هذه الاشياء في حق العبد ناقصة حتى ان ذمته
 تضعف بسبب رقه لانه من حيث انه مال صار كانه لا ذمة له ومن حيث انه
 انسان مكلف لا بد له من ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة مع وصف الضعف
 فلم تحتمل الذن بنفسها بدون انضمام ماله الرقة او الكسب اليها حتى لا يملك
 المطالبة بدونها فيستوي في الدين من الرقة والكسب الموجود في يده يعني
 يصرف الكسب الى الدين اولاً فان لم يعرف به او لم يكن له كسب تصروف ماله
 الرقة اليه ولا يتبع الرقة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع عدا في الاسرار وان لم
 يمكن بيعه فيستقسم في الدين كالمدين والمكاتب ومعنى البعض عندنا في حيفه
 رحمه الله وانما يتبع رقبته في دين الاستملاك بان استملاك العبد المادوناد

ضعيفة

المجور مال الغير ودين التجاره اذا كان ماذوناً الآن مختار المولى الفدا وقال الشافعي
 رحمه الله لا يباع في دين التجاره لان رقبته كسب المولى فلا يباع في دين التجاره كسائر
 اقسامه وهذا لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بسبب الاذن وانما اذله في
 التجاره فلا يشتغل غير مال التجاره بل فيها لان الاذن لم يحصل لغيرها بخلاف
 دين الاستملاك فانه كان يشتغل برقبته قبل الاذن فكذا بعده فقلنا هذا دين
 وجب على العبد لانه كغيره باقرار المولى وبعبدا وسبب شعائره وهو الشر
 فيعلق برقبته كدين الاستملاك وقد مننا الاستيفاء من الكسب وان كان يتعلق
 بالرقيد لان في البدايه بالكسب نظراً للمولى حيث لا يزول ملكه عن راسه
 فيصرف ويربح ونظراً للغير لانه ينقطع حقه عن الكسب بالبيع ولو يصدق
 محل حقه ثم اذا لم يثبت الدين في حق المولى يطالب به بعد الحق مثل دين
 بثلث باقرار المجور ومثل ان تزوج امرأة بغير اذن المولى يدخلها حتى وجب
 العقر لا يواخذ به في الحال لانه وجب بالعقد الفاسد وهو معدوم في حق
 المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في حقه قوله والجمل اي لما ضعفت
 الرقة بالرق انقص الحل الذي يثبت على ملك النكاح ويصير المرء اهلاً له حتى
 لا يصح العدا لا امراتين حرتين كافاً او امتين وقال مالك رحمه الله له ان
 يتزوج اربعاً لان الرق لا يؤثر في مال كية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهليه
 النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك المطلق وملك المدين
 في الاقرار بالقود وقلنا ان الرق موثر في تنصيف ما كان متعدياً في نفسه كالجلاء
 في الحدود وعقد الطلاق واقرار العده وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسان
 وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد ان يؤثر
 في نقصان النعمه والحل نعمه فيؤثر في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشاره
 قوله تعالى فعليه من نصف ما على المحصنات من العزاب وقد روي عن عمر رضي الله
 عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين وعذا حل النساء يقصرون بالرق
 الى النصف حتى يصح نكاح الامه اذا تقدم ولا يصح اذا خرا وقارن لتغدر
 التنصيف في المقارنه والعده تنصف والطلاق ينصف لحي الحيضة الواحدة

مطلقاً

متعدياً

والطاقة لا تنصفان لانهما لا يقبلان التجزي فتتكاملان ترجحا لجانبا لوجود على
 جانب العلم فيصير طلاق الامه ثلثين وعدتها حيتين واكثر عدد الطلاق لما
 كان عبارة عن اتساع الملوكة اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع في قدر الملوكة للزوج
 فيتعرف مقداره من محله ونزاد المحليه بالحريه وتنقص الرقبة وازدياد العلم
 بنا على ذلك لا ترى ان من ملك عبدا اجملا اعتاقا واحدا ومن ملك عبدا من ملك
 اعتاقين وعددا لا تركة لما كان عبارة عن اتساع المالكه لان بالنكاح يملك
 الملك له عليها اعتبر فيه رقب الرجال وحرثهم ويقتصر الحد ذو النفس والرق
 ايضا لما ذكرنا وانتقص بدل دمه عن دية الحر اذا قلنا لا تنقص ما لك به
 كما انتقصت بالانوته لكن نقصان الانوته في احد ضري المالكه بالعلم
 وهو المالكه النكاح فانها وان ملكت المال رقبته واداه وتصرفا لا تملك النكاح
 فوجب تنصيف بينهما والانتقاض الحاصل بالرق نقصان في احد هما لا بالعدم
 اي اثر الرق في انتقاض المالكه المالا في النكاح فان العبد لا يملك المارقة
 ويملك بدلا وتصرفا وملك البدو التصرف اقوي من ملك الرقبه لان الغرض
 بالمالكه هو الانتفاع وذلك باليد يحصل وملك الرقبه وسيلة اليه فلا يمكن
 في التنقيص اعتبار الربع ولابد للبس لمولاه ان يسترد ما اودعه وبذلك ملك
 النكاح على الكمال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية بما له حظ في الشئ
 وهو العشرة اذ بها يتم نصيب السرقه ولا يقال مال كيه النكاح ناقصه
 في حقه ايضا التوقفها على ادن المولي واقتصارها على امر ابنه لا نأقول التوقف
 على الادن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي والتوقف لرفع الضرر عن المولي
 كما بينا وعدا تنصف عدد الانكحة في حقه ليس لنقصان المالكه ولكن لتصرف
 الخلفان مال كيه فيما ملك من النكاح مثلا كيه الحر لا نقصان وعدهما
 والشافعي رحمه الله تجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالعدة ما بلغت رجحان
 معنى المالية بدليل ان القيمة اذا انتقصت من الدية تجب القيمة بالاتفاق وان
 الضمان تجب للمولي وملكه في العبد ملك مال وادان كان كذا كذا تجب تقيله
 بالقيمة بالعدة ما بلغت كما في العصب ولنا نقول اعتبار معنى النفسه اولى

ويعلم بهذا

فيه

لانها اصل

لانها اصل المالكه تنبع لانها قابله بها فان النفسه لوزالت بالموت لم يبق للمال
 ولو زالت المالكه بالاعتاق تبقى النفسه ولها كان للمعتبر في الجاه بالقصاص
 والكفارة معنى النفسه فكذا في الجاه للمال الا ان الجاه للمال لا يلزمها خطر
 المجلد وخطره باعتبار المالكه وفي مال كيه نقصان كما بينا فوجب القول بالتنقيص
 والجواب عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمته عن دية الحر فيوان الضمان
 ضمان الدم في قليل القيمة ايضا ولابد التجزي فيه القسامه وتحميله العاقلة
 الا ان كونه ما لا يوجب نقصان دمه فما دام لم يكتسب نقصا بدينه باعتبار قيمته
 مالا نقصنا به لك السبيل الذي انتقص به واداه لم يكن النقصان باعتبار ما بينه
 فان ازادت قيمته على دية الحر او تساوتها وجب النقص شرعا لكن بقدر
 له خطر وعذا وحيث الضمان للمولي لا يدل على انه بدل المالكه لان القصاص وجب
 للمولي ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان تجب للعبد ولابد يقضي
 دين العبد من بدل دمه ولكن للعبد لا يصلح مستحقا ومالك المار ليس توفيه
 المولي الذي هو اولى الناس به كما في القصاص قوله **قوله** وانه لا يؤثر في الرق
 لا يؤثر في عصمه الدم تنقيصا او اعدا ما سوا كانت العصمه مؤثمة او مقومة
 لان العصمه المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة بداره اي بالاحراز بها حتى لو
 اسلم كافرا في دار الحرب تثبت له العصمه المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل
 باثر ولا يجب عليه الدية والقصاص قوله **قوله** والعبد فيه كالحري في كل
 واحد من الامرين كالحري في الايمان فظاهره واقا في الاحراز بالدار فلانه يتم
 بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقدا لزمه والرق مما يوجب
 ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولي فاذا كان للمولي محررا ابدان الاسلام
 يصير العبد محررا بها ايضا كسائر امواله قوله **قوله** ولهذا لا يكون
 العبد مثل الحر في العصمه يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وعند الشافعي
 رحمه الله لا يقتل لتمكن معنى المالكه تحتلها الكرامات البشرية ما خلت
 النفسية بمجاورة فكان العبد نفسا من وجه دون وجه والحر نفس من
 كل وجه فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قبل الذكرا لا تنق

معنى ثم

التي هي

مع انها دونه في كرامات البشر ولها انتقص لاصها عن بدل دمر الذر لان ذلك
 ثبت بالنص علي خلاف القياس ولكن نقول نفس العبد معصومه علي سبيل الكمال
 كما ذكرنا ولها الجب القصاص بقتله ادا كان قاتلا عبدا ولو اخلت العصمة لما
 وجب القصاص لان ذلك موجب شبهه الا باحدة ولا بجب القصاص مع التمييز والحر
 الماله لا يخل بالانفسية والعصمة لان الوصف الذي يكتسب عليه القصاص وثلث
 لاجله العصمة وهي كونه محتملا لامانة الله تعالى اذ القتل لا ادراك له الا
 بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه
 من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة ولا تتعلق بالقصاص بها وقد وجد
 المساواة ههنا في المعنى الاصلي الذي يكتسب عليه القصاص فلا وجه لمنع القصاص
 فاما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة التي هي محتبزة في تنقيص
 البدل وتكميله فاما في حق القصاص فلا بد ليدجريان القصاص بين الذر
 والاني مع ثبوت التفاوت بينهما في البدل والكراد بالعصمة هي جرمة تعرضه
 بالانكاف حقا له ولصاحبه وهي نوعين مؤتممة ومقومة وهي التي توجب الاثر والحقا
 جميعا علي تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان القصاص وان كان
 خطأ فالضمان الدية والاثر يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان خطأ وان
 كان عمدا بالتوبة والاستعفار وانما يؤثر في قيمته اي في قيمة الدم هذا جواب
 عما يقال كيف لا يؤثر في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبه بسبب العصمة
 بالرق فقال اثره في تنقيص القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة بالامان
 والدار والعبد فيه مثل الحر **قوله** وصح امان الماذون الي اخره اي
 امان العبد الماذون بالقتال في الحقيقة هذا جواب عما يقال لما كان الرق منافيا
 للولاية ينبغي ان لا يصح امان العبد الماذون في القتال للكافر الحر لان الامانة
 من باب الولاية لانه تصرف علي الغير والراة عليه كالشهاده ولا ولاية له
 علي الغير فقال صح امانه لان له ولاية علي الغير بل لان الامان بالاذن في
 القتال يخرج من باب الولاية لانه لما صار ماذونا في القتال صار شريكا للقاتل
 في الغنيمة من حيث انه استحق رخصا فيها وبالامان بسقط حقه في الغنمة

قائلة

وهي التي توجب الاثر في تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا

الرق

فلزمه حكم الامان ثم يتعدى الي غيره من الغانمين لعدم جزمه فلم يكن
 من باب الولاية كشمها دته في هلال رمضان وفي امان المحجور عن القتال
 اختلاف فعندنا في حنيفه واحدي الروايتين عن ابي يوسف لا يصح لانه لا حق
 له في الجهاد حتي يكون مسقطا حق نفسه ولان الامان من توابع الجهاد لانه
 قد يكون في الامان مصلحة للمسلمين ليستعدوا للجهاد بعد نوع ضعف
 ولا حق له في الجهاد فلا يصح امانه وعند محمد والشافعي واحدي الروايتين
 عن ابي يوسف يصح امانه لانه مسلم من اهل نصره الدين والامان نصره
 لما ذكرنا والنصره بالقول مملوكة له اذ ليس فيه ابطال حق المولي بخلاف
 القتال بالنفس فان فيه ابطال حقه فلا يملكه **قوله** واقراره بالحدود
 والقصاص نتيجة قوله ان الرق لا ينافي في مالكية غير المالك من الدم والحياة
 اي لا جلدان الرق لا ينافي في مالكية غير المالك صح اقراره ما دون كان او محجورا
 بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لانه لما كان مبيعا
 علي اصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لا يملك المولي ارقه دمه ولو صح
 اقرار المولي عليه بالحدود والقصاص كان اقراره ملاقتا حق نفسه قصدا
 فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم انكاف ما لبيته التي هي حق للمولي
 لانه بطريق التبع وعدا صح اقراره ما دون كان او محجورا بالسرقه المستتمكة
 عندنا حتي وجب القطع ولم تجب الضمان وعند زفر لا يقطع ويؤخذ بضمان
 المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره بما يوجب
 استحقاق نفسه او جزئ منها لا يصح كما لو اقر بان نفسه لفلان وبالمال يصح وقتنا
 ان وجب الحد باعتبار انه ادعي مخاطبة لا باعتبار انه مال وهو في هذا المعنى مثل
 الحر فاقراره فيما يرجع الي استحقاق الجزاء اقرار بالحر والامان عليه لان
 القطع مع الضمان لا يمتنعان وبالقاعدة صح من الماذون في حق المال الاجماع
 حتي ترك المال علي المسروق منه لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو الكسب
 لانه منفك المحر فيه فيصح وفي القطع صح عندنا خلافا لرفيما **قوله**
 وفي المحجور اختلاف في اقرار المحجور بالسرقه القاصدة اختلاف معروف بين

ينفك

العلماء الثلاثة فعند أبي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال مطلقا على
 المسروق منه وعند غيره لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال عند أبي يوسف
 والله اجمعين يصح في حق الحد دون المال فيقطع ويكون المال مولاه وهذا اذا علم
 المولي وقال للمالي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال على المسروق منه بلا خلاف
 وجد قول أبي حنيفة ان اقراره في حق الحد يصح لما ذكرنا والقطع هو الاصل ومضى
 ثلثا القطع يثبت كون المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال مولاه وثبت
 يثبت ما هو من ضروراته وجد قول أبي يوسف انه اقرب بثبوت القطع وبالمال واقراره
 في حق القطع فيثبت القطع ولا يصح في حق المال فلا يثبت المال واحد الحكمين تفصل
 عن الاخر لانه قد يثبت القطع بدون المال كما اذا اقر سرقة مستهلكه وقد
 يثبت بدون القطع كما لو شرب بالسرقة رجلا وامرانا فان المال يثبت دون
 القطع وجد قول محمد بن اقرار المحجور بالمال في حق المال لم يصح في حق القطع ايضا
 لانه لما بقي المال على ملك المولي لا يمكن ان يقطع فيه لانه لا قطع بالسرقة في مال
 المولي كذا في المبسوط **قوله** والمرض قبل المرض حالة للبدن خارجة عن
 المحرر الطبيعي وقيل هيئة الحيوان يزول بهما اعتدال الطبيعة وعندها
 الطب هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان تجب عنهما بالذات آفة في الفعل
قوله وانه لا با في اي المرض لا با في اهلية وجوب الحكم على الاطلاق سواء
 كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد ولا اهلية الجارة لانه لا تجل
 بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض ولما قد وساهما
 يتعلق بالعبار والكنه اي لكن المرض لما كان سببا لموت يترادف الا
 وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العباد ان عليه
 بقدر الملكية حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام او مستلقا ان لم يقدر على
 القعود ولما كان الموت علة الخلافه اي علة خلافة الوارث او الغرماء في المال
 لان اهلية الملك بطلان الموت فيخلفه اقرب الناس اليه والزمه خوفا بالموت
 نصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب
 تتعلق حق الوارث او الغرماء في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله فيكون

المال

من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة الحق اتماما من حق الغرماء في المال
 اذا كان الرعي مستغرقا واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت
 مستندا الى اوله يعني انما يثبت به الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى
 اول المرض لان علة الحجر مرض مهيئة لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت
 الحجر واذا اتصل به الموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والسرابة الى
 الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وتراخي الادر وكذا حرم من
 المرض بضعف موجب لا لير من زلة جراحات متفرقة سررت الى الموت فانه
 يضاف الى عليها دون الاخيرة فتم المرض علة للحجر باتصاله بالموت من حين
 اصل المرض الذي اصابه حتى قلنا لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غيره
 او وارث كالنكاح بهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية
 وحتمه يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية وقد صدر ركن النضر
 من اهله مضاعفا الى محله فينفذ في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ يعني
 لما اتصل به الموت يستند الحجر الى اصل المرض والنضر وقد بعده نصار
 تصرفه تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل
 لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذا اصابه هو الاطلاق فيقبل كل تصرف واقع
 منه كحتم الفسخ كالهبة والبيع بالمحابة يصح في الحال ثم عند تحقق
 الحاجة بالاتصال بالموت ينقض وما لا يحتمل الفسخ والنقض جعل للمعلق
 بالموت كالاعتناق اذا وقع على حق غير يربان اعتق عبدا من ماله المستغر
 بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكموا هذا المعنى حكم
 المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في سائر الاحكام واما اذا لم يقع الاعتنا
 على حق غير يربا وارث بان كان في المال وفا بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ
 العتق في الحال لعدم تعلق حق احده به بخلاف اعتناق الراهن حيث ينفذ لان
 حق المرض في ملكه اليد دون الرقبة وحق الغريم او الوارث في الرقبة وحق
 الاعتناق يثبت على ملك الرقبه دون اليد ليدل صحة اعتناق الايق وكان
 القياس ان لا يملك المريض الا بصا لوجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة

فيم

الزكاة في الزكوة
كأنه لا يصح

الا ان الشرع جوزه له ذلك بقدر الثالث نظرا له فان الانسان مغرور بامله
مقتصر في عمله فحتاج عند حلول اثار المنية الى تلاف في ما فرط فيه فنظر الشارع
له بانقاذ ما له تحت تصرفه لينتدرك بعض ما قصر فيه قال عليه السلام ان الله
تعالى تصدق عليكم شلت اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعماركم فضخوة حيث
شلت قول الله والحبيص والنفاس وكذا الحبيص دمر بفضده وحرر المرأة السليمة
عن الذأ والصغر واحترز بقوله حرر المرأة عن الرعا وغيره وعن دمر الاستحاضة
فانه دمر عرقه وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفس في حكم المرأة
حتى اعتبر قصر فيهما من الثلث وبالصغر عن دمر ثراه بثلث شبع سنين فانه
ليس بحبيص في الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة
وهما لا يعدان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها لا تخلان بالذقة
ولا بالعقل ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة كما لا
الصوم لكن الطهارة عنهما مشروط للصلاة وفي فوات الشرط فوات الاداء فلا
يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة والصلاة شرعية بصفة اليسر بل يسقط
القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو اهدرناهما واوجبا القضاء عليهما
لوقعنا في الحرج فلماذا لا تجب عليهما قضاء الصلاة وقد جعلت الطهارة عنهما
شرطا لصحة اداء الصوم نصا بخلاف القياس فلو تعلل الى القضاء اذا الصوم
يتأدى بالحدوث الجناية يجوز فيجوز ان يتأدى بهما الولاء النص وهو قوله عليه السلام
تدع الحايض الصوم والصلاة اياهما اقرأيهما والصحة اداء الصلاة قياسا فانها
لا تأدى بالاحداث والنجاس مع انه لا حرج في قضا الصوم بخلاف الصلوة
لان قضا عشرة ايام في احد عشر شهرا يسير وقضا خمسة عشر صلاة في عشرين
يوما مع احتياج من الي اداء الصلوات الوقتية عسر جدا ولا يقال ينبغي ان
يكون النفاس مستقرا لقضا الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلاة لانا
نقول حكمه ما خوز من الحبيص فكما لا يسقط الحبيص الصوم بوجه فكذا
النفاس وان استوعب الشهر لان وقوعه في وقت الصوم من النواذر فلا ينبغي
الحكم عليه كالاعمال اذا استوعب الشهر بخلاف الصلاة فان وقوعها في وقت

اقل

لا اهلية

الصلاة

الصلاة من اللوازم ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء وان كان وقوعه في
وقت الصلاة من النواذر لان الجنون محذور للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط
وان لم يستوعب الا انا تركناه بالا استحسان اذا لم يستوعب فاما النفاس فلا يخل
بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء قول الله والموت الموت ضد الحياة لانه
امر وجودي عند اهل السنة رحمه الله فلما كانت الحياة من اسباب القدرة كما
الموت موجبا للمحر لا محالة ولهذا قيل انه غير خالص اي ليس فيه جهة القدرة
بوجه وانه ياتي في الموت بما في احكام الدنيا مما فيه تكليف كوجوب الصلاة
والصوم حتى يسقط به ما هو قوته لغو غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا
قلنا ان الزكوة تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا تجب ادائها من التركة خلافا
للشافعي رحمه الله بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده
المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظهر الفقير مال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار
الزكوة كما في دين العاقد وعندهنا يستلزم ولاية لاخذ ولا تسقط الزكوة به وكذا
حكم سائر القرب لفوان الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه المأثر لا غير لان الاثر من احكام
الآخرة وهو ملحق بالاجاء في تلك الاحكام وما شرع عليه اي من الاحكام لما
غيره فان كان حقا متعلقا بالعين كما في الموهون والمستاجر والمغصوب
والمبيع والوديعة يبقى ببقاء تلك العين لان فعل العبد في العين غير
مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حواجر
بالمال فيبقى حق العبد في العين بغير موت من كانت العين في يده ولهذا لو
ظهر له ان له ان ياخذه وان كان دينا لم يبق مجرد الذمة حتى يصير
اليه مال اياها للذمة على ناويل المدكور او ما يؤخذ به الذم وهو ذمة الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرقي يوجب ردالة غالبا والموت
لا يوجب ردالة عادة فلما لم يمتل ذمة العبد الذي يدين انضمام مال له الرقبة
او الكسب لا تختم له ذمة الميت بالطريق الاولي ولهذا قال ابو حنيفة اي لان
الذمة لا تختم للدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس
لا تنجح اذ الربيق كفيل لان الذمة لما خربت لا تختم للدين بنفسها صار الدين كالسنة

فيما

عند

في احكام الدنيا لقوات محله والدليل عليه ان وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر
بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت للمطالبة ههنا الامتناع
مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق له مال يؤمن الوارث او الوصي
بالاداء ولا كفيل بالمطالبة والكفالة شرعية لا لتزام المطالبة بها على الاصيل ولا
مطالبة ههنا فلم يصح التزامها بخلاف العبد المحجور بغير الدين ثم يحفل عند رجل
فانه يصح وان لم يكن العبد مطالباً به لان ذمته كاملة لحيوته وعقله ولما
ثابته اذ تصوراً يصدره مولاه او يعقده فيطالب في الحال ولما تصور المطالبة
في الحال يصح التزامها بالكفالة ولا يقال ينبغي ان لا تجب ضمانه الرقبة اليها
لاحتمال الدين لكمال ذمته لا نأقول ضمان الرقبة في حق المولى لئلا يكتفى الدين
من المداية التي هي حق المولى اذ ظهر الدين في حقه لا لان الذمة غير كاملة اذا
صحت الكفالة بوحد الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب في الحال
لان تاخير المطالبة عن الاصيل لعذر عدم ذلك في حق الكفيل كما في الكفيل
عن المفلس بوحد في الحال وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح
الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجبه عليه بعد
موته اذ الموت لم يمتنع مبرئاً ولو تربي ما جعل لصاحبه الاخذ من الميت مع فلما
كان حق الاستيفاء باقياً علم ان المطالبة باقية ولما يطالب به في الآخرة بالاجاز
الا انه عجز عن المطالبة فلا ضمان الميت وعلم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع
صحّة الكفالة عن حي مفلس وكما لو كان الدين جلاً يؤيد ذلك ما روي انه
عليه السلام اتي بخازنة رجل من الانصار فقال لا صحابه ههنا علي صاحبكم دين
فقالوا نعم ودهان او ديناراً فامتنع عن الصلاة عليه فقال علي او الوفاؤ
ههنا علي يا رسول الله فصلي عليه فلو لم تصح الكفالة لما صلي النبي عليه
السلام لان المانع كان هو الدين ولو لم تصح الكفالة لم يتغير حكمه فيحي
مانعاً والجواب عنه انا لا نسلم ان هذا الدين مطالب في احكام الدنيا لان
عدم المطالبة لمعني في الحلة وهو خراب الذمة فيكون الدين غير مطالب لمعني فيه
وهو سقوطه لعدم الحلة لا العجزنا لمعني فينا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي

شعر

كالكمالة

ان الذمة كاملة متحملة الدين فيبقى مستحق المطالبة اذ لا يستحيل مطالبة
المفلس خصوصاً عند اني حنيفه لان الافلاس لا يتحقق عنده فتصح الكفالة بخلاف
الدين الموجد لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل التاجيل فتصح التزامها
بالكفالة واستدلالهم بالحديث غير صحيح اذ ليس في الحديث لم يبق هناك
مال ويحتمل انه قد كان وقد عرفه الرسول صلى الله عليه وسلم وليس فيه ان ذمته
الكفالة صحيحة مبتدأة على وجه يكتفي عليه احكام الكفالة من المطالبة والملا
والجبر والجبر على القضاء بل احتمال الاقرار واحتمال العدة وهي اقرب الوجوه
لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا تصح للمجهول بخلاف وكان عليه
السلام لا يصلي ما لم يدين له وجه القضاء وبالعدة يدين له الوجه على ظاهر
الحال في الوفا لرسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان يدين بالمال لان المطالبة
هو امكان القضاء قبل الملاك كذا في الاسرار واما صحة التبرع فبنا على الدين
باق في حق رب الدين لان سقوطه عند الضرورة فينفذ بغيرها فيظهر في حق
من عليه دون من له ولما صح الضمان عنه اذا خلف مالا او كفيلاً واقام من
الدين ما كان وجوبه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصادقة الفطر
وخواتم بطل الموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق
يمنع وجوب الصلاة بالموت او بالان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوب
تصرفه في الثلث نظر الى قوله وان كان حقاً له ايمان كان المشرع شرع
لا حله بقوله اي لا حله مما كان مشروفاً لاحتجته ما تنقضي به حاجته لان من
الشر انما شرعت لغير حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال
هذه الصفة عنهم اذ هي ثلث فيهم يكونون مخلوقين مخلوقين خلق الله تعالى والجل
والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبني عن العجز والاقتار فشرعت لهم من المرافق
ما تنفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها تلتفت عن العجز ولا عجز فوق
الموت فيبقى للميت مما كان مشروفاً لاحتجته ما تنقضي به حاجته ولهذا قدم
تجهيزه على قضاء دينه لان حاجته الي التجهيز اقوى من قضاء الدين لا يري ان
لباسه في حال الحيوة مقدم على دينه لمسا من حاجته اليه فكراً بعد المات

بناء
ان

وانما تقدم الفخيز على الدين اذا لم يكن حق الغرما متعلقا بالعين اما لو كان متعلقا
 كما في الاستاجر والمهر ونحوه والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب
 الحق احق بالعين من صر فيها الي الفخيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا فردية
 وانما قدم على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجبه الوصية تبرع فكل
 اسقاط الواجب اهر من التبرع ولان الدين جليل بينه وبين ربه كما نطق به السنة
 فكان التطرف في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه اي من ثلث ماله بعد
 الدين وانما قدم وصاياه على الميراث اذا لم يتجاوز الثلث لان الشرع نظر له في
 حق الوارث عن الثلث لحاجته الي تدارك ما قصر وهذه الحاجة اقوى من الحاجة
 الي خلافة الوارث فيقدم عليه وقد نص الله تعالى عليه بقوله من بعد وصية
 يوصي بها اودن ثم وجبت الموارث اي ثلثت الموارث بطريق الخلافة عنه نظر
 له لان ماله اذا اتصل به ومخلفه كان انظر له فيصرف الي من يتصل نسبيا الي
 قرابة او سببيا اي بالزوج او دنيان لان نسب ولا سبب فيرضع فيثبت
 المال لتقضى به حوائج المسلمين **قوله** ولما بقيت الكتابة اي وبقيا
 ما تنقص به الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلا ولا لان صحة الكتاب
 باعتبار ما لكتبه معتقدا ومحصله الاول البذل مع ذلك بمقابلته فوات ملك الرقة
 وحاجته الي الامر من بعد موته باقية لانه يحتاج الي حصول الاعناق منه للحمل
 له الاول ويخلص من العذاب ايضا فلا كد بقيت الكتابة بعد موته وبعد موت
 المكاتب عن وفاي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفا الحاجة الي
 تحصيل الحرية حتي يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويحق اولاده المولودون
 والمشترون في حال عتاقه فيعتق في اخرج من اجل حيوته وهو ملزم على
 وابن مسعود وقال زيد بن ثابت تنفسح الكتابة وبه اخذ الشافعي رحمه الله
 لانها لو بقيت انما تبقى ليعتق المكاتب ان المقصود من العتق في جانبه تحصيل
 الحرية والميت ليس محل للعتق ابدا ولا يجوز ان يسند العتق الي حال حيوته
 لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي الاسناد اثبات قبله جود الشرط وهو
 اد ابدل الكتابة بخلاف ما اذا مات المولى لان محل العتق قائم فابدا للعتق

قضا الدين

المنقول

ليصير

كلمات في السنة وكتابها
 الاصول والكتاب على ملكه
 ليس في منه ديون ويخلص
 من العذاب

الحرية

العتق

انما يصير معتقا عند اد البذل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال
 حيوته فموته لا يبطل الكتابة ولكن نقول الكتابة عقد معاوضة وتمليك على
 سبيل الاستحقاق والزور فان المكاتب يملك بما يده من حيث لا يختص
 ومكاسبه من حيث اليد والتصرف وعلي سبيل هذه المالكية ثبتت للمكاتب
 لحاجته الي احرار نفسه وصيرورته معتقا وحاجة المكاتب اقوى للحوائج
 لان الحرية راشر مال الحي في احكام الدنيا اذ الرقيق في حكم الاموات ولهذا
 تدب في هذا العقد الي خط بعض البذل عندنا وعند الشافعي يحيط ربح البذل
 ليكون قولا في حصول العتق وكذا في الاخره فانه يار في قبره بما رزق ولله
 تغيير الناس اياه بالرق فالعليه السلام يؤذي الميت في قبره ما يؤذي به في اهله
 فلما جاز بقا المالكية المولى بعد موته لحاجته فلا تبق ما لكتبه المكاتب
 لحاجته الي حصول الحرية كان اولى لان حاجته الي تحصيل الحرية فوق
 حاجة مولاه الي الولاء ولا يقال لو قيل بقا ما لكتبه المكاتب لزم القول ايضا
 مملوكيته اذ المكاتب عبيد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به لان ايضا
 المالكية ملهني الكرامة والكرامة في ابقا المملوكية لانها تنفي عن الذل
 واد الرقيق المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فتفسخ الكتابة
 لانا نقول بقا المملوكية الي وقت يكون تنعالا مقصودا بنفسه لانا احصا
 الي ابقا المالكية لما بينا ولا يمكن ذلك لابقا المملوكية الي وقت الادا فبقي
 المملوكية شرط التحقيق المالكية وان كانت غير مقصود فبقينا ما تنعاق
قوله ولما تنفسح الكتابة والمرأة زوجة عطف على قوله بقيت اي وبقيا
 ما تنقص به الحاجة بقيت الكتابة وقلنا ان المرأة تغسل زوجها في العتق
 لان النكاح في حكم القايير للحاجة ما لم تنقض العدة بخلاف ما اذا ماتت المرأة
 حيث لا يغسلها زوجها خلافا للشافعي رحمه الله لانها مملوكة وقد بطلت
 اهليه المملوكية بالموت ولا منها شرعت في الادمي لقضا حاجة المالك بخلاف
 القياس الي زمان الموت لانه لا يقدر على قضا حوائجه من المملوك بعد الموت
 فلا تبقى بعد موتها الا برية لانه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرر من المملوك

الزور

حصول

الاداء

الألوكة

المراتب

ع

مراعاته بالعدة لان الملك الموحد لا يزول بمجرد الزيل كما لو طلقها او مان عنها
وملك النكاح لم يشرع غير موحد خلا ومالك اليمين الا يرى انه موحد بالشهاد
والمرحوم المصاهرة ولان الحاجة هي الى الغسل وهو من باب الخدمة فاما
الملوكة لخدمة الحاجة تؤدي الى اعتبارها لا بان صد موجبه وهو فاسد
خلا واما الكيفية فانها شرعت للحاجة فحكم ببقائها بعد الموت للحاجة واجت
الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لعائشة لو ميت غسلك وكفلك
وصليت عليك وقد غسلت علي فاطمة بعد موتها رضي الله عنهما اجمعين ولان
الملك جعل كالقاهر في حق الزوج لحاجته الى الغسل فجعل ذلك في حقها
ايضا لان ملك النكاح مشترك بينهما وجوابه ما قلنا واما معنى قوله عليه السلام
غسلتك ثميت باسباب غسلك وقد وري ان امرأ من غسلت فاطمة ولو ثبت
ان عليا غسلها فذلك لا دعاية الخصوصية بها حيث قال ابن مسعود حين امر
عليه ذلك اما علمتان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجك في الدنيا
والآخرة **قوله** وما لا يصلح لحاجته اي الحاجة الميتة كالقصاص فانه
شرع عقوبته للدرك الثأر وتنقي الصدور ولا يبقا الحيوة على الاولياء يدفع شر
القائد والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة اليها ويثبت القصاص عند
انقضاء حيوته وعند انقضاء حيوته لا يثبت الا ما يصلح لقصاصه كالتجوير
والتكفير وقضا الدين وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح لهذه الخواص اصلا
وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لا تنفعهم بحيوته فاجبنا القصاص
لورثته ابتداء يعني لا يثبت للميت ولا ثم ينقل اليهم حيث تجري فيه سائر الورث
كما ينقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء الحصول للنسبة لهم دون الميت
ولكن السبب انعقد للميت لان المثل في حيوته وكان ينتفع بحيوته اكثر من
انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة على حقه فيلحق ان يجب القصاص له من
هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهليه الوجوب له وجب له
للولي القاهر مقامه على سبيل الخلاف عنه بويده قوله تعالى ومن قتل مظلوما
جعلنا لولييه سلطنا فليس بالابتداء ثبوت القصاص للولي ولما صح عقوا الوارث

عند قتل الملك

الحل

عليه

ان

من المخرج ومح عقوا المخرج ايضا استحسانا لان الحق باعتبار نفس
الواحد للوارث فيصح عقوه وباعتبار السبب للموروث فيصح عقوا المخرج
ايضا لان العقوبة تدبر اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان وقال ابو حنيفة
رحمه الله ان القصاص غير موروث اي لا يثبت على وجه تجري فيه سائر
الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك الثأر وذلك يرجع الى
الورثة لا الى الميت فكان القصاص حقه من الابد لان يكون موروثا فان
ثبت ان كان الغرض منه درك الثأر وحيوة للاولياء ينبغي ان لا يجوز استيفاء
القصاص الا بحضور الكل ومطابته وليس كذلك فانه لو عفي احدهم
اذا استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافي او المستوفي للآخرين شيئا قلت القصاص
واحد لا نه جوا فتل واحد انه لا يحمل الجزاء لا يمكن ازالة الحيوة من
بعض المحل دون البعض وقد تعدد احوال البعض ابتداء بالاجماع ولا يسلط
بالاجماع فيثبت في حق كل واحد كولا يذ النكاح لاخته فاذا باذكر
احدهم واستوفي او عفي لا يضمن شيئا للآخرين لانه تصرف في حال حقه
ولما قال ابو حنيفة للكبير ولا يذ الاستيفاء قبل خبر الصغير لانه تصرف
في حال حقه لا في حق الصغير وانما لا يسلط الكبير اذا كان فيه كبير
غايب لا حقا للعفو من الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه من
وهي بينا العفو محذور ولا عبره بنوهم العفو بعد البلوغ لان فيه
ايضا حق ثابت للكبير **قوله** واد انقلب مالا اي اذا انقلب
القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او بشبهة صار موروثا حتى تقضي
مبه دونه وتنقذ وصاياه لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه
المثل من كل وجه وانما يجب الدية خلفا عن القصاص فاد اجا الخلف
جعل كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به
الاصل والسبب هو القتل انعقد للميت يستند الخلف اليه وصار
كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في الخطا وكان الاصل في القصاص
ان يجب للميت ايضا لانه واجت عقابك تقويت دمه وحيوته الا انا

بالاحتمال



اثباته للورثة ابتداء المانع وهو انه لا يصلح لحاجه الميت بعد انقضاء حيوته
 وفي الخلق عدم هذا المانع فجعل موروثا تفارق الخلق الاصل اختلفا وحالهما
 وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجه الميت ولا يلتزم مع الشبهة والخلف
 يصلح لذلك ويلتزم مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال
 كالتي يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان المأ
 مطهر بنفسه والتراب ملوث مغبر كراهيها قول **قوله** ووجه القضا
 للزوجين اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة والزوجة تصلح سببا
 للدرك النار لثبوت الاتحاد بين الزوجين قلنا ووجه القصاص للزوجين كما في الدية
 فان بها يثبت نصيب في الدية لان الزوجية تصلح سببا للخلافه وقال ابن ابي ليلى
 ليس لها حق في القصاص لان سببا استحقاقهما العقد والقصاص لا يستحق العقد
 لان المقصود منه التثبي والانتقام وتختص به الاقارب الذين ينصرف بعضهم بعضا
 ولم يدر المر بثبت الموضي له حق في القصاص وجوابه ما قلنا ان التثبي بواسطة المحبة
 والمحبة الثابتة بالزوجية بالقرابة بل فوقهما فتصلح سببا للدرك النار وقال الكا
 الزوج والزوجة شيئا من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت
 وجوابه انها ما للميت حتى يقضي منه دينه فترث منها جميع ورثته كسائر
 امواله وقوله والزوجة تنقطع بالموت مسلم واكن سببا للخلافه زوجة قائمه
 الى وقت الموت متمتعة به لزوجية قائمه في الحال كما في سائر الاموال وقت
 امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الضحاك بن سفيان الكلابي ان يورث امرأه
 أشيم الضحائي من عقل زوجها أشيم وهو من طي غمر وعليه وعامة الصحابة رضي
 الله عنهم اجمعين قول **قوله** وله حكم الاحياء في احكام الاخره احكام الاخره
 اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمطالع وما يجب عليه من
 الحقوق والمطالع وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب
 بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
 لان القبر للميت في حكم الاخره كالرحم لهما والميت للمطالع من حيث انه وضع
 فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء فكان له حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام

مثل المحبة الثابتة

كسر الضاد وتسبة
الى بن قيس

الاخره كما ان الجنين حكم الاحياء في احكام الدنيا والقبر روضة دار المقبرين
 وحفرة نار للناس من كان له حكم الاحياء ذلك كله بعلمنا بمضي عليه في منزل
 القبر الا ابتلا بسؤال منكروك تكبير في الابتلاء وترجو الله تعالى ان يصبره لتأبكمه
 وقضاه روضة وان يعيدنا من فتنة القبر وعذابه انه ذو الفضل والاحسان
قوله ومكتسب هذا عطف على قوله سعادتي اي العوارض سماوي ومكتسب
 وهو ما كان لاختيار للعبد فيه مذبح له هو انواع احدها الجمل وهو صفة تضا
 العلم عند احتمال وتصوره واختار به عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف
 بالجمل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القاسم الجمل يذكر ويراد
 به عدم الشعور ويذكر ويراد به الشعور بالشي على خلاف ما هو به ويراد به
 السفة وهو انواع جملها لا يصلح عذرا في حكم الاخره كجمل الكافران
 مكابرة ونحو ذلك بعد وضوح الدليل قال الله تعالى ومحمدوا بها واسيقتنهما
 الآية فان الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى لا تعد ولا تحصى على ذي لوت
 كما قيل في حديثه اية تدل على انه واحد وكذا الدليل على صحة رساله الرسل
 عليهم الصلاة والسلام من المعجزات والحق ظاهرة محسوسة في زمانهم فكان
 انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جمل الكافر عذرا بوجه
 قبل قيل بقوله في الاخره لانه اختلف في ديانة الكافر اي في اعتقاده حكما
 على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة انها تصلح دافعة
 للمعصية ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي احتملت التغير مثل حرمة الخمر
 والخنزير ونكاح المحارم حتى ان اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة
 فاما في حكمه لا يحتمل التبدل فلاحتي لا يعطى للكفر حكم الصحة بخلاف ذلك
 قالوا لانها مفرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم وقالوا لان تقوم الخمر والخنزير
 فاما احتملها كاحكامين ثابتين فاد اقتص الدليل بالديانة ففي علي الامم الاول
 فاما نكاح المحارم فلم يكن ثابتا فلم يجز استبقاؤه لقصر الدليل وكذا انه انما
 قبل به لانه زبعا يجعل عذرا في احكام الدنيا بقبول الذمة فان جعله يرفع
 عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عذاب الاخره قول **قوله** وجمل صاحب

ويذكر

الهوى في صفات الله تعالى واحكامه الاخره مثل جعل المعتزله بالصفات فانهم انكروا
 حقيقة بقولهم انه عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا في سائر الصفات مثل جعل
 المشيئة فانهم قالوا يجوز حدوث صفات الله تعالى وزوالها عنه تعالى من غير
 خلقه في صفاته وهذا النوع دون جعل الكافر لكنه لا يصلح عذرا في الاخره ايضا
 لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقول
 تعالى ولا يحيطون بشي من علمه انزل به علمه ان الله سميع بصير الي غيرها من الالاه
 الداله على صفاته الله تعالى واما العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجودها
 دلت على كونه حيا عالما قادرا وان يكون له علم وقرره وحيوه ان يجعل
 العقل ان يحكم بما لا علم له وحي لا حيوه له وقادر لا قدره له وقد عرفنا ما
 هو محل الحوادث فهو حادث فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثا لا مستلزما
 حدوث الذات وموضع هذا البحث اصول الكلام فاعتقنا بذلك القدر احترازا
 عن الإطناب وكذا جعلهم باحكام الاخره مثل جعل المعتزله بسوا المنكر
 ونكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجوار العفو عما دون
 الشرك وجوار اخراج اهل الكبائر من النار ومثل انكار الجحيمية خلوق النار
 والجنة واهلها ما جعلنا ذلك لان الدلائل الناطقة من الكتاب والسنة كثيرة
 واضحة لا تخفى على من تأمل فيها عن انصاف فالجهد فيها لا يكون عذرا في الاخره
جهد الكافر قوله وجهد الباغي اي وكذلك جعل الباغي وهو الذي
 خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام علي الباطل متمسكا في
 ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم النصوص لا يصلح عذرا لا
 مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل
 الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لا يخطئ على وجه يعد جاحلها مكابرا
 معاندا واصله الفتنة المعروفة التي وقعت بين علي ومعاوية وهي مشهورة
 ولكن الباغي وصاحب الهوى طاعا نا من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن
 الاسلام وكذلك الهوى اذا لم يدخل او غلب في هواه حتى كفر ولكن ينسب
 الى الاسلام مع ذلك خلافة الروافض والجسمه لزمنا مناظرة والرافضة قو

الحق الدليل فلم نعملنا وبله الفاسد حتى اذا استحل الباغي الاموال والدماء
 ما وبل ان ما شربته الذئب كقر لا يحكم باحتما في حقه بتاويله كما حكمنا
 بما احدثه الجور في حق الكافر بديانته لانه يحق للاسلام حقا فامكن مناظرته والرافضة
 المحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل
 بديانته في حقه فلذلك قلنا اذا ائلف الباغي مال العادل او نفسه ولا منعه له ضمن
 كما لو ائلف غيره ليقار ولاية الالزام فاد اصار للباغي منعه سقط عنه ولاية الالزام
 بالدليل حسنا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوجب ضمان في نفس
 ولا مال بعد التوبة كما لا يوجب به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الامر
 بان الباغي المروان له منعه لان المنعه لا تظهر في حق الشارع فاما ضمان العا
 فيتم ان لا يكون كما في الجور وهذا اذا اهلك المال في يده فان كان قائما في يده
 وجبده على صاحبه لانه لا يملكه بالاختصاص لا يملك مال اهل البغي وقدره
 عن محمد رحمه الله انه ائفى في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما ائلفوا من النفس
 والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنع
 فلا يجبرون على اداء الضمان ولكن يفتي به فيما يلزمهم ويلزم الله تعالى ولا يفتي
 اهل العدل بمثله لانه وجبت عليهم محاربتهم ومقتلهم الامر في ذلك قال تعالى
 فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله والامر للوجوب محرابي المبسوط ولهمدا
 وجب قتلا سرهم والتدقيق على جرهم ولم تضمن نحن اموالهم ودمائهم
 ولم تحرم عن الميراث بقوله لان الاسلام جامع والتفد بحق ووجب حبس
 اموالهم جزا لهم واصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل
 والمنع حتى لو جرد احدهما عن الاخر لا يتغير الحكم في حق الضمان حتى لو
 ان قوما غيروا ولبسوا على مدينة فقتلوا الانفس واستمكوا الاموال
 ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لجرد المنع عن التاويل
 وقال الشافعي رحمه الله يجب على الباغي الضمان وان كان له لانه مسلم
 ملتزم احكام الاسلام وقد ائلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام
 الاسلام بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام اصلا ولنا حديث في الخبر

كان م

رهم

منعه م

قال وقعت الفتنة وايجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا امتوا فربما تفردوا
 علي ان كل من رايق يتاويل القرآن فهو موضوع وكذا ما اختلف ماويل القرآن فهو
 موضوع وكل فرج استحل يتاويل القرآن فهو موضوع وان بليغ الحجة الشرعية
 قد انقطعت بمنعها فائمة حجتا فلم تثبت حجة الاسلام في حقهم كما لو انقطع
 نجر شرعي بان قبل الكافر الذمة لان الحج الشرعية لا تترك الا بعد البلوغ فلا
 انقطع البلوغ عند متاوجه كما جعل ذلك في حق اهل الحرب **قوله**
 وجهه من خالفني كجهل الباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة
 كالتقوى ببيع امهات الاولاد في انه مردود بالمكان بشر المرسى وداود الاصمعي
 ومن تابعه من اصحاب الظاهر يقولون يجوز بيع امر الولد متمسكين في ذلك صاروا
 عن جابر بن عبد الله انه قال كنا ببيع امهات الاولاد علي عهد رسول الله وبان
 المالية ومحلية البيع قبل الولاده معلومة بيقين فلا تزول بعلا الولاده بالشك
 وعند حميد بن العلاء لا يجوز بيعها بدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام
 اعتقها ولزها وقوله عليه السلام ائمة ولدت من مولاها فهي محقة عن
 دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر
 ببيع امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دبر ما روي عن عمر رضي الله
 عنه انه كان ينادي علي المنبر لا ان يبع امهات الاولاد حرام ولا رقبها بعد
 موت مولاها وقل تلقاها القرن الثاني بالقول وان عقد الاجماع علي عدم الجواز
 فكان القول به مخالفا لآثار المشهورة والاجماع فكان مردودا ودرى
 المصنف في شرحه ان عقد الاجماع علي عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب
 فكان مخالفة الاجماع مخالفة الكتاب **قوله** وحجوه مثل الفتوى بخل
 متروك التسمية عامدا بقوله عليه السلام نسبه الله تعالى في قلبه علام من
 وبالقيا من علي متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى فلا تاكلوا مما امر
 بذكر اسم الله عليه وقدم مثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد وعين الملتزم
 عملا بما روي انه عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
 واستشهدوا شهيدين من رجالكم الي ان قال ذلك ادبي ان لا تباينوا ولا امر

في كتاب التفسير

علي

علي الادبي والمسنون المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة علي المدعي
 واليمين علي من انكر كما مر بانه في اقسام السنة فيكون مردودا ففي هذه المسألة
 ان اعهد الخصم علي القياس فهو عمل منه بالاجتهاد علي خلاف الكتاب والسنة
 وان اعتمد علي الخبر فهو عمل بالغريب من السنة علي خلاف الكتاب والسنة
 او علي خلاف احدهما فيكون فاسدا او علي هذا يليني ما يتقد فيه قضا القاضي وما
 لا يتقد من المختلف فان وجد فيه العمل بخلاف الكتاب والسنة المشهورة لا
 يقد وان عدم فيه ذلك كما في عامة المجتهدين **قوله** والثاني للجهل
 في موضع الاجتهاد الصحيح اي الجهد في موضع تحقيقه اجتهاد صحيح بان لا
 يكون مخالفا للكتاب والسنة كمن صلى الظهر علي غير وضوء صلى العصر وضوء
 وعند من الظهر جازيا العصر فاسدا عندنا لان هذا جهل علي خلاف الاجماع
 لانه اذا اظهر بغير وضوء لا يجوز بالاجماع فلا يصلح عذرا او شبهة وان قضى الظهر
 ثم صلى المغرب علي ظن ان العصر جازيا المغرب لان هذا جهل في موضع
 الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من العلماء من لا يقول بوجوب الترتيب فيقول
 غلطا وعالم مختص اذا اظهر علي ظن ان الجماعة عذرة فطرته وظن انه علي تقدير
 الاعل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالجماعة فان جهله عذر
 مسقط للكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عندنا لا وزاعي بفساد صومه
 لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وكفاره الاطعام مما يسقط عنهم
 عذرا في شرح المصنف ولكن ما ذكره ليس بخبري علي ظاهره فان شيخ الاسلام
 خواف زادة ذكر في كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يقطره ثم
 اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرق نسجه او
 ناوله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان الصوم
 بوصول الشئ الي بطنه ولم يوجد فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان
 استفتي فقيها بوجوبه الفقه ويعتمد علي فتواه فاقاه بالفساد فاطر بعد
 ذلك عمد لا يخفى عليه الكفارة لان علي العامي ان يعمل بقضوي المفتي المعتمد عليه
 وان كان عمورا ان يكون مخيطا فيما يقضي لانه لا دليل للعامي سوى هذا فكان

انعدام



فكان معذوراً ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولو كان بلغه الحديث لم يعرف نسخة ولا تاويله قال أبو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد جميعاً السلافة عليه لأن الحديث وإن كان منسوخاً لا يكون أدنى درجة من الفتوى إذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال أبو يوسف عليه الكفارة لأن معرفته الأخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض إلى الفقهاء وللمعالي أن يأخذ بظاهر الحديث لجواز أن يكون مصروقاً عن ظاهره أو ملبساً به أناله الرجوع إلى الفقهاء وإذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر وهكذا في غير الأئمة أيضاً فتبين أن الظن في هذا الموضع بدون اعتقاده على فتوى أو حديث ليس معتبراً وأن قول الأوزاعي لا يصير شبهة لأنه مخالف للقياس كما أن قول من قال بفساد الصور بالخبر غير معتبر في سقوط الكفارة أو في موضع الشبهة أي لا يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاستنباه فانه يصلح عذراً أيضاً كمن في تجاربه والده أو امرأته على طيها الحبل له فإن الحبل لا يلزمه لأن هذا حصل في موضع الاستنباه فإن وطئ الأب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة وهذا القول مأثور ناويلاً في أحل الطرفين أشقبه على الولد فظن أنه يوجب تأويلاً في الطرف الآخر فيصير شبهة ولأن الأمل لا متصله بين الأب والأبنا والمرأة والزوج والمنافع دائرة ولهذا لا تقبل شهادة أحدهما للآخر ويتفق أحدهما بما لا الآخر من غير استئذان وحشمة فيصير هذا الجهد شبهة في سقوط الحد وهذا بخلاف جاريه أخيه وأخته فانه لو تزوجوا قال طنتا فهذا الحلال لم يجعل شبهة في سقوط الحد لأن منافع الأملاك متباينة عادة فلا يكون محلاً للاستنباه فلا يصير الجهد شبهة وهذه شبهة استنباه فلا يثبت فيها النسب إذا ادعى ولها ولا يجب العدة **قوله** والثالث الجهد إلى آخره الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني أن هذا القسم بناء على عدم الدليل والثاني على استنباه ما ليس بالدليل كما قيل في الجهد في دار الحرب من مسلم لم يهاجر إليها عذراً في الشرائع حتى لو مكث فيها مدة ولم يصل ولم يصير فيها

بنا

ولم يعلم أن عليه الصلاة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وعند فرج القضا لأن يقول إلا سلام صار ملتزماً أحكامه ولكن قصر عنه الخطأ بذلك لا يثبت القضا بعد تقرير السلب الموجب كالنكاح إذا انتبه بعد مضي وقت صلاة ولكن نقول أن الخطأ حفي في حقه لعدم بلوغه إليه حقيقة بالسمع ولا نقدرنا باستفاضة وشهرة لأن دار الحرب ليس محل الشهرة أحكام الإسلام فيصير جهله بالخطأ عذراً لأنه غير مقصّر في طلب الدليل وإنما جاز الجهد من قبل خفا الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بخلاف الدمي إذا يعلم أصله في دار الإسلام ولم يصل مدة ولم يوجهاً وجب عليه القضا لأنه في دار شيع الأحكام ومركبه السوار فتركه السوار نقصير منه فلا يعذر **قوله** ونلحق به أي يجهل من أسلم في دار الحرب جهلاً الشفيع في أن دليل العالم حفي في حق الشفيع كما في الذي أسلم في دار الحرب لأنه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى إذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفيع لأن الدليل حفي في حقه وجهلاً الأمة بالاعتناق أي ونلحق جهلاً الأمة بجهل الذي أسلم في دار الحرب فيكون دليل العلم خفياً في حقهما إذا اعتنقت الأمة المتكوفة ثبت لهما الخياران شأن أقامت مع زوجها وإن شأن تفرقة لقوله عليه السلام ليس برة مالك بضعة فاختار في أن لم تعلم بالاعتناق وعلمت به لكن لم تعلم بقبول الخيار لهما شرعاً كان الجهد منها عذراً حتى كان لهما مجلس العلم بعد ذلك لأن دليل العلم بكل واحد منهما حفي في حقها أمّا في اعتناق فظاهر لأن الولي يستنبه فلا يمكن الوقوف عليه قبل الأخبار فإما في الخيار فلا لأنها مشغولة بخدمة المولى فلا تنفر لمعرفة أحكام الشرع فلا يقوموا اشتهاً والدليل في دار الإسلام مقام العلم ولا نهادافعة عن نفسها زيادة الملك عليهما والجهد يصلح عذراً للدفع بخلاف الصغير والصغيرة إذا زوجهما غير الأب والجد من الأولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ لقصور الشفقة بالنفس إلى الأب فإن لم يعلموا بالنكاح وقت البلوغ كان الجهد منها عذراً الخطأ الدليل أن الولي يستنبه بالنكاح وإن علموا بالنكاح ولم يعلموا بالخيار لم يزوجا

حيث لو سكتا كان منهما رضا بالنكاح فلم يبق لهما الخيار لان دليل العلم في حقهما مشهور ولا شتمها والاحكام وعدم المانع من التعالم وجهل البكر في الحق
 في حقها البكر بنكاح الولي بحمل المسلم في دار الحرب لو لم تعلم البكر بالبكر بالعلم
 الولي لا يكون سكوتها رضا قبل العلم بخفا دليل العلم في حقها اذ الولي مسئلة
 بالنكاح وفيه الزام النكاح عليهما فيشترط العددا والعدالة عندنا وحينئذ
 رحمه الله ولا يشترط عندهما وجهل الولي بالمادون الى اخره اي بلحق
 جهل الولي بالمادون بحمل المسلم في دار الحرب اذ لم يعلم الولي بالعلم
 والمادون بالاثق حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الولي
 والمولي ولو كانه يبيع شي يتسارع اليه الفساد ولم يعلم الولي بالعلم بالوكالة حتى
 فسدت ذلك الشيء لم يضمن الولي شيئا ولو كانه بشرأ شي بعينه فاشترأه الولي
 لنفسه قبل العلم بالوكالة ببيع وبعد العلم لا يبيع وكل جهل بما بالعرض
 والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بالعرض لم ينفذ تصرفهما على المولى لان جهل
 عذر خفا الدليل اذ المولى مستبعدان بالوكالة والارن والعزل والحجر
 وهذا معنى قول الشيخ بالاطلاق وضده قول **قوله** والسكراني من العوارض
 المكتسبة السكر وهو سرور يغلب على العقل عبا بشره بعض مسببه فيمنع الانشا
 عن العمل بوجوب عقله من غير ان يزيله ولهذا يفي السكران اهلا للخطاب فعلى هذا ما
 يحصل بشرب الدوا مثل الاقيون ليس بسكر لانه ليس بسرور وقيل هو معنى يزيل
 به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا بقاءه مخاها بعد زوال
 العقل امر حكيم ثابت بطريق الزجر عليه لما شرته وهو نوعان سكر حاصل بطريق
 مباح كالسكر الحاصل بشرب الدوا مثل الاقيون والبيع فهو كالاعتما حتى
 صحة عباراته من الخلاق والعناق وغيره ودكر في فتاوي قاضي خان وجامعه
 عن ابي حنيفة وسفيان الثوري ان الرجل ان كان عالما بفعل البيع وانابده
 في العقل ثم اقدم على اكله انه يبيع طلاقه وعقابه وفي المبسوط لا بأس بالتدليس
 بالبيع فلما اراد ان يذهب عقله به ينبغي له ان لا يفعل ذلك لان الشرع على قصد سكر
 حرام وهذا السكر الحاصل بشرب المكرة عما فيه الحما والمضطر بان اضطر للعطش

حتى

والحجر

المحرم

فشرب من الخمر ما يترد به العطش فسكر بمنزلة الاعما حتى يمنع صحة طلاقه وعقابه
 وسائر تصرفاته لانه ليس من جنس الله فصار من افساد المرض والثاني سكر
 حاصل بطريق محظور كالسكر الحاصل بشرب خمر محرم من الاشرية وهذا لا
 ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب
 لا يخلو من ان يكون في حال السكر او الصحو فان كان في حال السكر فلم يكن منافيا
 للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اذ لو كان منافيا لصار كانه قبل ادا سكر
 وخرجتم عن اهليه الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقلة ادا جئنت
 فلا تفعل كذا وفساده ظاهر وادانته انه لا ينافي في الخطاب بغيره احكام الشرع
 عليها من الصلوة والصوم وغيرها وتنفذ تصرفاته علميا قولنا فعلا حتى يصح طلاقه
 وعقابه وبيعته وشراؤه واقراره وتزوجه الولد الصغير واقراضه واستقراضه
 وغيرها عندنا كالصاحي كذا في اشرية المبسوط **قوله** الا الردة يعني اذ انكلم
 بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تكن امراته استحيانا وفي القياس وهو قول
 ابي يوسف تبين منه امراته لانه محال ان يكون كذا صاحي وجه الاستحسان ان الردة
 تبين على الفصل بالاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقل لما يقوله دليله
 لا يذمونه بعد الصحو وما كان من عقد القلب لا ينسب خصوصا المذاهب فانما احتار
 عن فكر وروية عما هو الاحق من الامور عنده وادان كان كذلك كان هذا عمل
 اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الصبر فجعل كانه لم ينطق
 به حكما كما لو جري على لسان الصاحي كالمدة الكفر خطأ **قوله** والاقرار
 بالحدود اي لا يبيع اقراره عبا بشره اسباب الحدود الخالص لله تعالى مثل
 حد الزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى لان الرجوع عن الاقرار بحد
 الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء
 مما يقول الا يريان العلم انفقوا على ان السكر لا يتحقق بدون اختلاط الكلام
 وعلم الثبات على القول فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يندري بالشبهات فيما
 محقق الرجوع من الاقرار يقال شمس اليمه فابو حنيفة رحمه الله وافقه ما في ان
 المعبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب باختلاط الكلام لان اعتبار النهاية فيها

فيجعل السكر

يندرى بالشبهات فاما الحد والحرمة فيؤخذ فيهما بالاختياط قال أكثر مشايخنا
 علي قولهما واختر يقول له الاقرار بالحد وعن مباشرة سبيل الحد فانه لو زني في
 سكره محل اذا محاذ لا يصير السكر شبهة دارية للحد لانه حصل بسبب هو معتبه
 فلا يصلح سبباً للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة اسباب سائر الحدود وقوله الثاني
 عن الاقرار بحد القذف والنقصان فان السكر لا يمنع صحته لانه يصريح الرجوع
 لا يبطل لانها من حقوق العباد بعد ليلة وهو السكر او لم يأن لا يبطل قوله
 واليهزل وقوله وهو ان يراد بالشبه عدا تفسير لليهزل وليس المراد من الوضع ههنا
 وضع اللغته لا غير كالاسد للميكال المعلوم بل المراد وضع العقل والشرع فان
 الكلام موضوع عقلاً لا فاده معناه حقيقة كان او مجازاً والنصرف الشرعي
 موضوع لا فاده حكمه فاد اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو غير
 افاده معناه اصلاً واد بالانصر وغير موضوعه الشرعي وهو عدم افاده الحكم
 اصلاً فهو اليهزل وتبين صا ذكرنا الفرق بين المجاز واليهزل لان المجاز يراد
 افاده المعنى بخلاف اليهزل وهذا معنى قول الشيخ ابي منصور لان اليهزل لا يراد
 به معنى ومعنى قول فخر الاسلام اليهزل هو اللبس للمجاز في كلام
 صاحب الشرع ولا يجوز اليهزل فيه ولهدا قيل في مقابلة المجاز الحقيقة وقوله
 اليهزل الحد وفي قول الشيخ وهو ضد الحد اشارة الى ذلك قوله **قوله** وانه
 ينافي في اختيار الحكم والرضا به لما كان تفسير اليهزل ما قلنا كان اليهزل غير
 مناف للاختيار والرضا بهما بشرط نفس التصرف لان اليهزل يتكلم بهما
 به عن اختيار صحيح ورضاً تام ولهدا يكفر بالردة هان لان التكلم بكلمة
 الكفر هان لا استخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتداً بنفس اليهزل لا بما هو
 به ولكن اليهزل ينافي في الاختيار بحكم ما هزل به والرضا به عنزله بشرط الخيار
 في البيع فانه بعدم الرضا والاختيار في حق الحكم دون مباشرة السبب
 لان قوله بعثوا شترت بوجده ان يرضا العاقد واختياره ولكن لم يثبت الحكم
 لعدم الرضا به فكذلك في اليهزل لان اليهزل في البيع بنفسه وبشرط الخيار لا
 بنفسه علي ما سئلته واما جمع بين الاختيار والرضا لان الاختيار قد يتقيد

ان

عن الرضا كما في الاكراه فصار معنى خيار الشرط اي فصار اليهزل في جميع النقصات
 عن خيار الشرط في البيع فيؤثر فيما يتعلق بالنقص كالبیع والاجاره ولا يؤثر فيما
 لا يتعلق كالطلاق والعتاق **قوله** وبشرطه اي بشرط اليهزل ان يكون صريحاً
 باللسان بان يذكر العاقد ان باللسان انهما هان لان في العقد بدلالة الحال
 الا انه لا يشترط ذكره في العقد وهذا لانه لو شرط ذكره في العقد لما حصل
 مقصوده ما لان غرضه من البيع هان لان يعتقد الناس ذلك بيعاً وهو ليس ببيع
 في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد **قوله** والتلجئة كاليهزل وفي
 المغر التلجئة ان يلجئك الي ان تأتي الي امر بالهنة خلاف طاهره فتكون التلجئة
 نوعاً من اليهزل واليهزل اعمر منها لانه يجوز ان لا يكون مضطراً اليه ويجوز ان
 يكون مضطراً اليه ويجوز ان يكون مقارناً وسابقاً والتلجئة انما تكون عن اضطرار
 ولا تكون مقارناً قلة الاظهر انهما سوا في الاصطلاح كما قال فخر
 الاسلام التلجئة هي اليهزل وفي الميسوط معنى قوله الجي اليك داري جعلتك
 ظمراً لا تمكّن بجاهك من صيانة ملكي يقال التلجئة فلان الي فلان والجاه ظميره
 الي كذا والمراد هذا المعنى وقيل التلجئة هي العقد الذي يباشره الانسان لضرره
 وتعزيبه وبصير كالمذموم اليه صورته ان يقول لآخر ابيع داري منك وليس
 ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد علي ذلك قوله ببيع في الطاهر فهذا البيع
 فاسد فلا تافي التلجئة او اليهزل اهلية وجوب الاحكام لانه لم يثبت ما شئ
 من القدرة والعقل الا يري الي قوله عليه السلام ثلاث جد هن جد وهن جد وهن جد
 النكاح والطلاق واليمين ولو كان منافياً للاهلية او للعجاءه لما صح النكاح والطلاق
 اذ الشئ لا يثبت بدون اهلية فاعله وطا كان اثر اليهزل في اعدله الرضا بالحكم لا في
 اعدله الرضا بالباشرة وجب النظر في الاحكام كيف تنقسم في حق الرضا والاختيار
 فكل حكم يتعلق بالعجاءه دون الرضا حكمه ما يثبت لكل الحكم وكل حكم
 يتعلق بالرضا لا يثبت به لعدم الرضا فان دخل اليهزل فيما يتعلق بالنقص
 كالبيع والاجاره فذلك علي ثلاثة اوجه ائماً ان دخل في اصل العقد او في
 قدر العوض او في جنسه وكل وجه علي اربعة اقسام يتحقق المتعاقدان علي

ولا يثبت

خلاف خيار الشرط فانه شرط
 ذكره في العقد

البناء على الهزل وعلى الاعراض عنه او على ان لا يحضرهما شيء أو اختلاف
 في الاعراض والبناء في الوجه الاول فيعقد البيع فاسداً غير موجب للملك
 وان انفصل به القبض حتى لا ينفذ عناق المشتري فيه بعد القبض خلافاً
 اذا كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت للملك فيه بالقبض لان
 الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد ذلك في
 الهزل فكان الهزل بمنزلة خيار الشرط موبداً فان عقداً العقل فاسداً غير موجب
 للملك بخيار المتبايعين فانه لا يوجب للملك اسلاً ثم بعد ذلك ان اجاز العقد جار
 وان نقض احدهما انتقض خيار الشرط الا ان عندنا في حقيقته رحمه الله رفع
 الفساد مقدراً بالثلاث مخيار الشرط ولا يعتبر بعد الثلاث وفي الوجه الثاني
 وهو ما اذا اتفقا على الاعراض بالبيع صحيح لا يزم والهزل باطل لانه يرتفع بما
 قصداً من الجحد وفي الوجه الثالث وهو ما اذا لم يحضرهما شيء في الوجه الرابع
 وهو ما اذا اختلفا فالعقد فاسد لانه بناء على المواضعة وان اختلفا فالقول
 من يدعي البناء على المواضعة فاعتبر المواضعة ووجب العمل بها لا في حقيقته
 ان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم فمن ادعى عدم البناء فهو
 متمسك بالاصل فالقول قوله بوجه ان المواضعة غير لازمة بل ليل انفراد
 احدهما باطلهما فاعراض احدهما عنهما عارضهما واذا بطلت المواضعة
 بقي العقد صحيحاً وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح البيع لان
 مطلقة يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون موقفاً
 فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ثم لم يذكر ذلك في العقد لم يثبت
 الخيار والاجل فلهذا مثله مع ان الجحد اولى بكونه اصلاً والمواضعة عارضة ولها
 ان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء انهما اتواضعا الا لئلا يثبت عليه صوتاً للمال
 يد المتغلب فيكون فعلى ما بناء على المواضعة بحسب الظاهر ما لم يتحقق خلافه
 لئلا يلزم من اشتغالها بها اشتغالاً بالقبض لو سلمنا ان الظاهر هو الصحة
 كما قاله كان هذا الظاهر معارضاً له فيرجح السابق منها ان السابق من اسما
 الترجيح وجواب اي حقيقته رحمه الله ان الاخر ناسخ للاول اذا لم يتصل به ما يوجب

ما يوجب كذا عند اي حقيقته
 فاعلى بوجه حقيقته صحته
 الا بما يوجب كذا عند اي حقيقته
 انما اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء

تعبيره نصاً لان الجحد هو الاصل في الكلام شرعاً وعقلاً وقد امكن ان يجعل
 ناسخاً فيما نحن فيه اعني حاله عدم حضور شيء والاختلاف لعدم التخصيص فيهما
 على ما يوجب الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التصريح منهما على
 العمل بخلاف موجب العقل والشرع وهذا كله معني قول الشيخ رحمه الله فان تواضعا
 على الهزل باطل البيع الي قوله ما ينقصها قول **قوله** وان كان ذلك في القدر
 اي ان كان الهزل في القدر بان تواضعا على البيع بالقي درهم على ان يكون
 الثمن القدر هو فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لبطان الهزل وان
 اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة
 عندنا في حقيقته فيكون الثمن الفين في اصح الروايتين عنه وعندهما العمل بالمواضعة
 واجبة والالف الذي هو لاه باطل وهو رواية عن اي حقيقته وقد ذكرنا الوجه
 من الجاهلين وان اتفقا على المواضعة فالثمن الفان في اصح الروايتين عن اي حقيقته
 وفي رواية وهو قولهما فالثمن الف له انهما جادا في اصل العقد والمواضعة
 في البطلان في اصل العقد ولو عدلنا عن مواضعتهم ما حتى يكون الثمن الفاً كما قالوا
 يفسد العقد بواسطة شرط فاسد وهو قبول الالف الذي غرد احداً في العقد
 وهذا لان الثمن على تقدير الهزل الف في الحقيقة فكان قبول العقد بالالفين
 شرطاً للبيع فكان شرطاً فاسداً كما الوجه بين جرد بيع فباعي ما فوجب العمل
 بالجحد في اصل العقد وحل الفين فيحتمل للعقد لان العمل بالاصل اولى من
 العمل بالوصف لان الثمن عن لاه الوصف كما مر في الهني ولهما انما قصد السمعة
 بذكر احداً للقبول ولا حاجة في صحيح العقد الي اعتبار تسميتهما الالف الذي
 هو لاه وكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح **قوله** وان كان
 ذلك في الجحد اي ان كان الهزل بان تواضعا على البيع بما يه ديار على ان
 يكون الثمن ما يه درهم فالبيع جائز بالدنانير على كل حال سواء اتفقا على الاعراض
 او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء واختلفا في البناء والاعراض ففرق
 ابو يوسف ومحمد رحمه الله بين هذا وبين الهزل في القدر حيث اعتبر المواضعة
 منه وجعل الثمن الفاعلاً بالمواضعة وهذا لم يعتبر المواضعة فلم يجعل الثمن

الفين
 انما

الدراهم بل جعل الدنانير وجه الفرق ان العمل بالمواضعين ممكن في المواضع في اصل العقد وهو ان يكون ناجداً برفيه والمواضع في مقدار الثمن لا يبيع باحداً للفين وهو مذكور في العقد لان الالفين متضمن للالف والدر بالالف الاخرى شرط لا مالبه من العبادات اتفاقهما على عدم تنقيته فلا يفسد البيع كشرط ان يعلف الدابة المبيعة وهما العمل بالمواضع في العقد العمل بالمواضع بالهزل غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضي ان لا يكون الدنانير ثمنًا وان يكون الدرهم ثمنًا والثمن ما يكون مذكورًا في العقد والدرهم غير مذكور في العقد فلو اعتبرنا مواضعهما الوقع البيع بلا ثمن فصار العمل بالمواضع في العقد ولي لا نهجا ان في اصل العقد هازل لان في جنس البذل وقوع العقد بغير المبطول والمصحح والمصحح راجح فيبطل الهزل ووجه البيع بالدنانير قوله وان كان في الذي لا مال فيه الى اخره اعلم ان الهزل قد يدخل فيما تحت القبض كما بينا وقد يدخل فيما لا تحت القبض وهو ثلثه انواع فالأمال فيه أصلاً ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح وما كان المال فيه مقصوداً كالخلع والاعتاق عليهما وجه الحصر ظاهر ما الذي لا مال فيه كالطلاق والعنق بالمال والعنق عن الفضاى واليمين والنذر وصوره الطلاق والعنق ان يتواضع الزوج والمرأة أو المولى والعبد بان يطلقها أو يفتقه علانية ولا يكون في الطلاق والعنق مرادهما وهكذا في العنق عن الفضاى وصوره اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته أو عبده ان يعلق الطلاق أو العنق بدخول الدار ويكون في ذلك هازلاً وهكذا في النذر وذلك كله صحيح والهزل بالمال الحديث وهو قوله عليه السلام ثلاث جدل هن جدل النكاح والطلاق واليمين وذكر في بعض الروايات العنق مقام اليمين ففي المصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي بدلاله النص لا بالقياس اما النذر فملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر عمن وكفارة عن كفارة عمن والعنق عن الفضاى ملحق بالاعتاق لانه احب كالاعتاق ويشبه الطلاق ايضا حيث انه اذا عفا عن بعض الدر سقط كل القضاى كما اذا طلق بعض طلقة

فالدنى

يبيع تطبيقه كامله ويشبه النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص والمشا به للمشا به مشابة ولان الهزل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا تحتل الرد بالاقالة والتراخي بشرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت جعلت احكامها وحذا التعليق باسباب الشرط بوجوب السبب مع حكمه الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف الى غل فانه سبب في الحال قد تراخي حكمه لان المراد من الاسباب العلة والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلته للحال كما قيل ولعل لا يستند حكمه الى وقت الاجابة ولو كان علة لاستند حكمه في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب لا تفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط فان الهزل لا يمنع انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه كما لا يخفى لانه لا ينفصل عن حكمه واما الذي كان المال فيه تبعاً كالنكاح فان هزل باصله بان يقول لامرأة اني اريد ان اتزوجك بالفتى زوجاً بالطلا وهو لا وفاقته امره او وليها على ذلك حضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان النكاح لازماً والهزل طلاقاً وان هزل بالقدراي بقدر البذل بان تواضع في السر على ان المهر الف واليه في العلانية الفين فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف والنفقة لان المال لا يجب بالهزل بخلاف مسله البيع عند ابي حنيفة رحمه الله في هذا الوجه حيث يجب الالفين لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل عنزله شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لاني اصل العقد ولا في الأصل عند في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واختلفا فالنكاح جائز بالغدير وايه محمد عن ابي حنيفة رحمه الله خلاف البيع فان الثمن عنده الفان لان المهر تابع حتى صح النكاح بلونه ومع جهالة فلا يجوز مقصوداً بالصحة اما الثمن مقصود ولعل لا يفسد البيع عتقني في الثمن كالجها له وعلم ذكره وغيرهما واذا كان مقصوداً بالصحة صار كالبيع والعمل بالهزل يجعله شرطاً فاسداً فلهذا يجب الا لفان فاما المهر فتابع فلو وجب الا لفان لصار

لا محال

لحق

للمهر مقصودا وليس كذلك فوجب العمل بالنزول ولا يجزئ الا لفظ وقيل بالغير
 اي في روايه ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله المهر القان في عقد النكاح
 كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع اي لا يثبت الا قصد او
 كالمبيع وكذا الجماله الفاحشه تمنع صحة التسمية كما تمنع صحة البيع
 وكذا المهر لو تكرر فيها بالافساد كما في البيع وفي اصل البيع ادا هو لا ينفق
 علي انه لم يحضرهما شي واختلفا جعل ابو حنيفة العمل بصحة الانجاب
 او في من المواضع ترجحا للصحة فكذا هذا اصح لان فيه اهدأ جانب
 المهر واعتبار الحد الذي هو الاصل في الكلام **فول** وان كان ذلك في
 الجنس اي ان كان المهر في الجنس ان توافضا علي الذانيه وعلي ان المهر
 في الحقيقة دأه فان اتفقا علي الاعراض فالمهر ما سمي وان اتفقا علي المهر
 بجبهه المهر لا لاجماع بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسميه الثمن والتم
 يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضع تجعل النكاح بلا تسمية لان ما هو
 مسمي ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمي فيه والنكاح صحيح بدونه فنجيز
 المثل ولو اعتبرنا ههنا في البيع بفسد البيع وان اتفقا علي انه لم يحضرهما
 شي واختلفا فعلي روايه محمد عنه بجبهه المهر لا لاجماع لان المهر تابع
 فوجب العمل بالنزول لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لان عقد النكاح
 الي صحته واد اوجب العمل بالنزول بطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية
 فوجب العمل بالمثل وعليه روايه ابي يوسف عنه بجبهه المسمي بطلت المواضع
 كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع الي اخر ما بينا
 وعندهما يجب العمل بالمثل واما الذي كان المال فيه مقصودا كالحلح والعق
 علي مال والصالح عن دم العمد واما كان المال في هذا القسم مقصودا لان
 المال لا يجب فيه دون الذكرفلما شرط المال فيه علم ان المال مقصود فان
 هنك باصله بان طلق امراته علي مال او خالعهما بطريق المهر او اعتق عبده
 علي مال علي وجه المهر او صاح عن دم العمد هازلا وتوافضا قبل ذلك
 علي المهر لثرا اتفقا علي البناء بالطلاق والحقا واقع والماله لازم لان المهر

الدرهم

لا يؤثر فيه ما اصلا عندهما لانه بمنزله شرط الخيار بلا خلاف كما مر والخلع لا
 يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف معين من جانب الزوج كانه قال لما ان
 قلت المسمي فانت طالق ولهدا لا عمل الرجوع قبل القبول وقولها ما شرط للغير
 فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واد المهر تحت الخيار لا يحتمل المهر ولا يختلف
 الحار والبنات والاعراض والاختلاف والسكون عنده اي عند المهر حنيفة رحمه الله
 لا يقع الطلاق لانه بمنزله خيار الشرط والمنصوص عنه في خيار الشرط في الخلع
 في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجزئ المال حتي تشاء المرأة فيقع الطلاق
 ويجزئ المال اذا تشا وانما يصح خيار الشرط في الخلع عنده في جانبها لانه من
 جانبها يشبه البيع لانه تعليق بعوض لا يري ان البدايه لو كانت من جانبها
 فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول
 الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في حقها
 فهو تعليق ما جعل شرطا بهذا الوصف فاد ا بطل حكم الخيار كونه شرطا
 لان كونه شرطا بهذا الوصف هو انه تعليق مال واد اعلم فيه خيار الشرط
 بطل المهر ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجزئ المال بالنزول وان اعرضنا عن المواضع
 بعد ما هنك باصل الخلع واصل البدل فانما متي كانهما زلن باصل الخلع كانا
 هازلن بدله ضرورة وقوع الطلاق ووجب المارا اجماعا اما عندهما فلان
 المهر لا يمنع وقوع الطلاق وجوب المال واما عنده فلان المواضع قد
 بطلت باعراضهما وان اختلفا بالقول لم يلج الاعراض اما عنده فلانه جعل
 المهر مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لم يلج
 الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان المهر لا يؤثر في الخلع
 اصلا ويقع الطلاق ويجزئ المال اذا اتفقا علي البناء فكذا اذا اختلفا باصل
 ولا يفيد اختلافهما وان سكتا فهو لازم اجماعا اي الخلع واقع والماله لازم
 اجماعا والوجه قد ندرج فيما ذكرنا وان كان في القدر بان سمي الفين
 وقد توافضا علي الفين ان اتفقا علي البناء فعددهما الطلاق واقع والماله لازم
 حله لان ما جعله الماله لازما بطريق التبعية فلا يؤثر فيه المهر لانه العبرة بالتبعية

بطل

اي

لا للمقتضين كالوكالة الثانية في ضمن عقد الرهن حيث تلزم بلزومه فان قيل
لا يستقيم جعل المال تبعاً لانه من النوع الذي المال فيه مقصود وليس مسلماً ان
المال فيه تبع لكونه لا يملك ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله لان المال
في النكاح تابع وقدر الهزل فيه حتى كان المهر القافيها اذا هزل بقدر
البذل الا لفين كما مر قلنا المال هنا مقصود بالنظر الى العاقد قائماً في
الثبوت فهو تابع للطلاق والعناق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط
فيه والشروط اتباع فيوجد حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل قائماً المال
المال في النكاح تابع بالنظر الى العاقد بل لان مقصودهما في الاصل جعل
الا ستمتع بالآخر وحصول الازدواج لا المال قائماً في حق الثبوت فله نوع الصلح
حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقد بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع التخييل
واذا كان كذلك يعتبر هو نفسه في حكم الهزل فيؤثر فيه كما في سائر الاموال
فان قيل اليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المهر وان كان لا يمنع
وقوع الطلاق فوجب ان يكون الهزل كذلك قلنا ان الاكراه يمنع وجوب
المال ان المكروه يجعله للمكروه فيما يصلح له في الجواب للمال يصلح له لان
الحاجة واستهلاكه سواء في الاستهلاك هوالة واذا جعل الله له في حق الوخو
صار كان الخلع حاصل من المكروه ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجوز للمالك
لانه في حق الطلاق لا يصلح له فصار كالاكراه على الاعناق فان نفس العقد
مقصود على المكروه حتى لو كان الوالة في حق الاتلاف منقول الى المكروه اما الهزل
فلا يمنع المال من حيث انه ينتقل الفحل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يقع
السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد لا يمنع كالتلا
والعناق كذا ذكره شيخ الاسلام خواجه زاده قول **وعنده** يجب ان
يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار امراه جميع المسمى في الخلع لان المالا
يتعلق بقول كل البذل المذكور في الخلع اذ الطلاق انما يتعلق بما علقه
الزوج والخلع من جانبه تعليق الطلاق بقولها وقد علقه بكل البذل وهو
ان كان والمرأة ما قبلت بعضه جداً لكونها هزلياً في الالف وكان بعض

من

البذل معلقاً بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق يعني لما
تعلق الطلاق بجميع البذل كان شرط وقوعه قبول جميع البذل وهي لم تقبل
الجميع لانها هزلة في قبول احد الالف والهزل موثر في جانبها بخيار الشرط
فصار كأنها قبلت احدى الالف في الحال فينقل بقولها الآخر باعراضها عن
الهزل وقولها اياه بطريق الجد قول **وان اتفقا** على انه لم يحضرهما
ثبتي وقع الطلاق ووجب المال عبد اي حقيقه رحمه الله لانه حمل ذلك على الجد
وجعل الجد ولي من المواضع كما بينا وعندهما كذلك يقع الطلاق ويجب
المال حله لما بينا ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما والمال لازم بطريق التبعة
وكذلك ان اختلفا فعنده القول قول من يدعي الاعراض لما مر من اصله وعندهما
كما مر قول **وان كان** ذلك في المجلس اي ذكر الدانين للحيثية وعرضها
الدرهم يجب المسمى في العقد بكل حال سواء اتفقا على البناء او على الاعراض
او على انه لم يحضرهما شي واختلفا لان الهزل غير موثر في اصل التصرف
عندهما ولا في المال تبعاً له وعنده اي عند أبي حنيفة ان اتفقا على البناء
يوقف الطلاق على قبولها المسمى بطريق الجد واختيارها الطلاق لما ذكرنا
وفي الوجوه الثلاثة الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتباراً بالجد واشهر
في المبسوط الى ان الطلاق يقع وبجواب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف
وهذا الذي يثبت في الخلع من الحكم والنزاع ينأى في الاعناق على ما اوضح
عن دمر العهد قول **وان كان** ذلك في الاقرار بمال المحقق الفسح وما
لا يحتمله فالهزل يبطئه ذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبر انهما يتابعا
هذا العهد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البايع
المشتري قد كنت بعثك عيدي هذا يوم كذا وقال الآخر صدقت فليس
هذا بيع لانا الاقرار خبر متمثل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان
بالملا خياره لا يصير حقاً الاثري ان قرية المفترين وكفر الكافرين
لا يصير حقاً باختيارهم ومهما قد ثبت كون المخبر عنه كاذباً بالمواضعة
السابقة فلا يصير حقاً بالاقرار ولو اخرجنا على اجازته بعد ذلك لم يكن مقبلاً

لان الاجازة انما تلحق العقل المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد فلا تلحقه
 الاجازة الا بيري انهما التواضع مثل ذلك في طلاق او اعتاق او نكاح
 لم يكن ذلك كذا ولا طلاقا ولا اعتاقا وحده لكونه شي من ذلك من غير
 تقديم المواضع لم يكن ذلك طلاقا ولا اعتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان
 كان القاضي لا يصدق في الطلاق علي انه كذب اذا اقر به طاعة فيلزم
 الفرق بين الانشاء والاقرار في هذه التصرفات مع التلجئة كما بينت
 مع الاعراض **قوله** واليزل بالردة كقولها هزل به وهو قوله
 ان الصنم الله مثلا وقوله لا يهازل به جواب عما يقال ان مبني الردة على
 تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا الوجود الهزل فانه يبا في الرضا بالحكم فينبغي
 ان لا يكون الهزل بالردة كقوله كما في حاله الاعراض والسكوت فقال في جوابه
 ذلك الهزل بالردة كقوله يفتن الهزل لكونه استخفافا بالدين لا بما هزل به وهذا
 لان الهماز لجاز في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض
 به وان لم يكن معتقدا لما يد له عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا
 استخفافا بالدين وهو كقول الله تعالى قل يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
 لا تتخذوا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المسكران لانهما غير راضين
 بالسبب والحكم جميعا وانما الكافر اذا هزل بالاسلام وقبراً عن دينه هازلا لم
 بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق والاقرار وقد باشر احد الركبتين
 وهو الاقرار علي سبيل الرضا والاقراز هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم
 بايمانه بناء عليه كالمسكوك علي الاسلام اذا سلم تحكراً باسلامه بناء علي وجود
 احد الركبتين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهو بمنزلة انشاء
 تحقلا التراخي فان حكم الاسلام لا تحقلا التراخي ولا تحقلا ان يؤد اسلامه
 بسبب كما يؤد البيع بخيار عيب ورؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا
 فلا يؤثر فيه الهزل **قوله** والسفة وهو كذا السفة لغة الحق والفتك
 يقال فسفت الرياح الثوب اذا استحقته وحركته وفي الشرع هو خفة
 تعزير الانسان فتبعته علي العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام

نفس

العقل حقيقة كذا في عامة الشروح وهذا التعريف تينا اول ارتكاب جميع
 المحظورات فان ارتكابها من السفة حقيقة الا ان السفة الذي تكلم فيه الفقهاء
 وتعلقوا الاحكام به من منع المال وجوب الحجر هو تدين المال واسرافه علي
 خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا قيل في هذا السلام في اصوله بقوله خلاف
 موجب الشرع بوجه وان لم يذكره المصنف لكن قال بعد تمام التعريف
 وهو السرف والتبذير حتي لا يفهم ان طلاقه ارتكاب معصية وان كان ذلك
 سفة حقيقة فكان الشيع في هذا السلام يذكر هذا القيد تشير الي ان غرضه
 هو السفة المصطلح **قوله** وان كان اصله مشروعاً اي اصله لك
 العمل مشروعاً وهو السرف والتبذير فان البر والاحسان مشروع لانهم نصروا
 في ملكه والملك هو المطلق للتصرف الا ان الاسراف حر لم كما في الحكم والشرع
 قال الله تعالى ولا تسرفوا والسرف الاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق
 المال اسرافاً **قوله** وذلك اي السفة لا يوجب خلا في الاهلية لانه لا يخل
 بالقدره كاهل السلامة بدنه ولا باطناً بقا نور عقله بحاله الا ان السفة
 يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى لوجوب حقوق الله تعالى في الدنيا والاخر
 وادابقي اهل الوجود حقوق الله تعالى في اهلها في حقوق العباد وهي النص
 بالمرئق الاولي لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تجب الا علي من هو كامل
 الحال الا بيري ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لا بخارج حقوق
 الله تعالى فمن هو اهل لوجوب حقوق الله تعالى ولي ان يكون اهل للتصرفات
 فتلت ان السفة لا يمنع شيئاً من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطا
 بحال سوا حجر عليه او لم يخرج **قوله** ومنع ماله اي منع مال السفة
 عنه في اول البلوغ اجماعاً بالنص وهو قوله تعالى ولا توتوا السفها اموالكم
 التي جعل الله لكم قايماً اي لا توتوا المبدّر من اموالهم الذين يتفقون فيها
 لا ينبغي وانما اضاف اموال السفها الي الاوليا لانهم يقومون بها وقل ايضا
 الشبي الي الشبي يادني ملائسة ثم علق الايتا بانيا من الرشد فقال ان انستمر
 منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال

وهو العمل

اهلاً

لان الاجازة انما تلحق العقل المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد فلا تلحقه
 الاجازة الا بريانها التواضع امثله ذلك في طلاق او اعتاق او نكاح
 لم يكن ذلك كذا ولا طلاقا ولا اعتاقا وكذا لو اقر بشي من ذلك من غير
 تقديم المواضع لم يكن ذلك طلاقا ولا اعتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان
 كان القاضي لا يصدق في الطلاق علي انه كذب اذا اقر به طاعة فيثبت
 الفرق بين الانشاء والاقرار في هذه التصرفات مع الثلجينة كما يثبت
 مع الاعراض **قوله** واليهزل بالردة كقولها ما هزل به وهو قوله
 ان الصنم الا مثله وقوله لا بما هزل به جواب عما يقال ان مبني الردة على
 تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا الوجود الهزل فانه يباقي الرضا بالحكم فيبقى
 ان لا يكون الهزل بالردة كقولها ما هزل به جواب عما يقال ان مبني الردة على
 ذلك الهزل بالردة كقولها ما هزل به استخفافا بالدين لا بما هزل به وهذا
 لان الهزل جاز في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض
 به وان لم يكن معتقدا لما يدلي عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازل
 استخفافا بالدين وهو كقول الله تعالى قل يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا
 لا تأخذوا قرضكم بغير ايمانكم خلاف المسكرة والسكران لانها غير راضين
 بالسبب والحكم جميعا وانما الكافر اذا هزل بالاسلام وقبلا عن دينه هازل لا يخلو
 بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق والاقرار وقد باشر احد الركبتين
 وهو الاقرار علي سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم
 بايمانه بناء عليه كالمسكرة علي الاسلام اذا سلم تحكما بسلامته بناء علي وجود
 احد الركبتين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهو منزلة انشالا
 لحقل التراخي فان حكم الاسلام لا يحقل التراخي ولا يحقل ان يرد اسلامه
 بسبب كما يرد البيع بخيار عيب ورؤية فكان منزلة الطلاق والعتاق فلا
 فلا يؤثر فيه الهزل **قوله** والسفة وهو كذا السفة لغة الحق والحق
 يقال تسفتت الرياح الثوب اذا استحقته وحركته وفي الشرع هو حقة
 تعترى الانسان فتبعته علي العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام

نفس

العقل حقيقة كذا في عامة الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع
 المحظورات فان ارتكابها من السفة حقيقة الا ان السفة الذي تكلم فيه الفقهاء
 وتعلقوا الاحكام به من منع المال وجوب الحجر هو تضييق المال واسرافه علي
 خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا قيل في هذا السلام في اصوله بقوله خلاف
 موجب الشرع بوجه وان لم يذكره المصنف لكن قال بعد تمام التعريف
 وهو السرف والتبذير حتي لا يفهموا طلاقة ارتكاب معصية وان كان ذلك
 سفة حقيقة فكان الشئ فخر الاسلام يذكر هذا القيد تشير الي ان غرضه
 هو السفة المصطلح **قوله** وان كان اصله مشروعا اي اصله كذا
 العمل مشروعا وهو السرف والتبذير فان البر والاحسان مشروع لانه يصير
 في ملكه والمملكة والمطلق للتصرف الا ان الاسراف حر لم كما في الحكم والشرع
 قال الله تعالى ولا تسرفوا والسرف الاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق
 المال اسرافا **قوله** وذلك اي السفة لا يوجب خلا في الاهلية لانه لا يخل
 بالقدره فاهل السلامة بدنه ولا بالمال بقا نور عقله بحاله الا ان السفة
 يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى لوجوب حقوق الله تعالى في الدنيا والاخر
 وادابقي اهل الوجود حقوق الله تعالى بقي اهل في حقوق العباد وهو التصرف
 بالبرق والاولي لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تجب الا علي من هو عامل
 الحال الا بريان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لا بخارج حقوق
 الله تعالى فمن هو اهل لوجوب حقوق الله تعالى ولي ان يكون اهل للتصرفات
 فتثبت ان السفة لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطا
 بحال سوا حجر عليه او لم يخرج **قوله** ومنع ماله اي تمنع مال السفة
 عنه في اول البلوغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا تولوا السفها اموالكم
 التي جعل الله لكم قايما اي لا تولوا المبدن من اموالهم الذين يتفقونها فيها
 لا ينبغي وانما اضاف اموال السفها الي الاوليا لانهم يقومون بها وقل ايضا
 الشئ الي الشئ يادني ملائسة ثم علق الايتا بانياس الرشد فقال ان السفة
 منهم رشدا مادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال

وهو العمل

اهلا

البوغ قد لا يفارق السفيه باعتبار اثر الصبا فاد اتناول الزمان بهلا بد من ان
يستفيد شذرا بطريق التجربة اذ التجارب لقاح العقول فاد ابلغ خمسا وعشرين
سنة يدفع اليه ماله وان لم يوتر منه رشدا كاهرا لان خمسة وعشرين سنة
مدة يصبر الانسان فيها جزا لان ادبي هذه تحتمل الانسان فيها اثنا عشر سنة
ثم يولد له ولد في سنة اشهر ثم يولد ابنه في اثني عشر سنة ويولد له ابن
بعد سنة اشهر فيصير هو جلا في خمسة وعشرين سنة فاستحال ان يكون
فرعه وليا وهو مؤثر عليه والشرط رشدا نكرة فيسقط المنع لانه اما غرض
زجره عن التبذير ومكابرة العقل او حكرا لا يعقل معناه لان منع المال
عن مالكه مع وجود المطلق والطلاق غيره بالتصرف فيه بدون رضاه
غير معقول فينتقل الحكم بالمنصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشدا
تحقيقا او تقدير الان ما كان عقوبة او غير معقول لا يمكن تعديته فاد
دخل في منع المال الثابت بطريق العقوبة بنبهة تحصيل الشرط من وجه
وهو اصابة نوع رشدا بحدوث التجربة بتناول الزمان سقط لان العقوبة
تسقط بالنبهة او صار الشرط في حكم الوجود من وجد لوجود دليل
وهو استيفاء مدة التجربة يعني علي تقدير كونه غير معقول يسقط ايضا
الشرط الثابت بالنص رشدا نكرة فاد اوجد رشدا ما تحقق شرطه فوجب
جزاؤه وهو دفع المال وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشدا
لانه تعالى علق الايتا بايناس الرشداي بابصاره فلا يجوز قبله لان المعلق
بالشرط معدوم قبل وجوده ولهذا اذ ابلغ غير رشدا لا يدفع اليه
ماله بهذه الاية فكذا اذ ابلغ خمسا وعشرين سنة لان السفيه يستحق
بطول المدة ولان السفيه في حكم المنع كالجنون والعته وهما بمنعان
دفع المال بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذا السفيه قول
وانه لا يوجب الحجر بالسفيه لا يوجب الحجر اصلا عن تصرفه لا يحتمل الفسخ
ولا يبطله الهزل كالكاح والعاق بالانفاق واختلاف في وجوب النظر
له تجرؤه عن التصرفات المحتملة للفسخ كالبيع والاجارة وايتان الولاية

في المنة

المنع

للغير

للغير علي ماله صونا لما له عن الضياع كما وجب للصبي والجنون فقال ابو
حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرف فان سبب السفيه وعندهما الحجر
عليه بهذا السبب عن كل تصرف بطله الهزل دون ما لا يبطله علي سبيل
النظر لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع
ان يمل هو فليمل وليه بالعدل نص علي ايتان الولاية علي السفيه وذلك لان
يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذور في ماله فحجر عليه نظر اليه كالحجر
بلادي لان الصبي انما حجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلا يكون
محجورا عليه كان اولى وهذا النظر بالحجر واجبا حقا للمسلمين لان ضرره
يعود الي الكافة لانه اذا اقمي ماله بالتبذير يصير عيالا علي المسلمين ويستحق
النفقة من بيت المال والحجر علي الحرة دفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع
كما في المفتي الما جرد الطبيب الجاهل والمكاري المفسد وحقا ليرى السفيه
ايضا فانه وان كان عاصيا لسفاهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه
بالنظر الي اصل دينه حبيب الله تعالى ولهذا الوما ت يصلي عليه وكذا كل
فاستحقاقا لسلامه والدليل علي منع ماله عنه فانه يثبت بطريق النظر
له ليقضي مصونا عن التلف فكذا الحجر عليه نظرا له لان منع المال غير مقصود
لعيته بل لا بقا ملكه ولا حصل هذا ما لم يقطع لسانه عن ماله وانما
لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعاق وخوهما لان الحجر عليه بسبب
السفيه في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلامه علي غير كلام
العقل لا بتبع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله فكذا هذا فكل
نصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفيه ايضا واجب ابو حنيفة رحمه
الله بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان كونه مخا
يثبت اهلية التصرف والحرية تثبت لما كية وكون المال خالص ملكه
يثبت المحلية فبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمنع نفوذه الا
لما نكح والسفيه لا يصلح مانعا من النفوذ لان السفيه لا يوجب انتقاص
العقل لكن السفيه مكابر لعقله في التبذير لعلية هو اه مع علمه بفسخ

من

الألوكة

وفساد عاقبته فلم يحزن ان يكون سبباً للنظر لكونه معصيةً والدليل عليه
انه لا يسلط عباراته حتى يلاقه وعناقه ويحينه ونذره واقتراره باسباب
الحدود ولا تعطل عليه اسباب الحدود حتى تجب عليه الحدود اذا ما شرع
وهذه العقوبات تتدرج بالنسبة الى ما قبلها فلو بقي السفيه معتبراً في اجاب النظر
لكان اولي ان يعتبر فيما يتدرج بالنسبة الى ما قبله من اجاز الحجر عليه نظراً الى ان
اولي ان يخرج عن الاقرار باسباب الحدود لان الضرر في هذا الحق بنفسه والمال
تبع للنفس فاذا لم ينظر في دفع الضرر عن نفسه ففي دفع الضرر عن ماله
اولي وقولهما هو مستحق النظر بعد الجناية قلنا النظر من هذا الوجه جائز
لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثمر النظر على هذا الوجه
انما تحسن اذا لم يتضمن ضرراً فوق هذا النظر وهما قد تضمن لان في اثبات
الحجر عليه ابطال ولا يندد اهليته باليهاب وهي نعمة اصلية لان الانسان انما
يستأثر عن الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف
منع المال لانه ثبت على خلاف القياس كما ذكرنا فلا يقياس عليه او يثبت
بطريق العقوبة كما ذكرنا فلا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر الجأ
لان القياس لا يجري في العقوبات ولا يقال منع المال لو كان عقوبة لقوض
الي الامار لا الي الاوليا لانا نقول عقوبة تعزير او تاديب لا حق فحوز ان يقوض
الي الاوليا كما في تعزير المماليك ولين سلمنا ان النص معقول ومعلوم بعلة
النظر لا بالعقوبة لانسلا جواز قياس الحجر على المنع ايضاً لعدم المساواة
لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والحاقه بالفقر او اثبات
الحجر ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فيان جواز الحاق ضرر
يسببه في منع نعمة زائدة للنظر له لا يستدل على الحاق ضرر عظيم به
بتفويت النعمة الاهلية والحاقه باليهاب يعني النظر له والجواب عن الابه
ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته
يخرج عن نمج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع
ان يعمل المجنون وقيل المراد من السفيه الميذر الذي اختلفوا فيه ولكن المراد

عليه

في
الاصلية

هو

الاصلية

من الولي

من الولي والحق لا ولي السفيه وفي الابه كلام طويل فقول السفيه والسفر
عن السفر لغة قطع المسافة وشرعاً خروج على فصل المسير الى موضع بينه
وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام على ما عرفت وانه لا ينافي في الاهلية اي السفر
لا يخل بها بوجه لبقاء القدره الظاهرة والباطنه بكما هما ولا يمنع وجوب
شي من الاحكام ولكنه اي لكن السفر من اسباب التخفيف مطلقاً اي من
غير نظر الى كونه موجباً للعقوبة او غير موجب لهما لكونه من اسباب المشقة
لا محالة قال عليه السلام السفر قطعة من العذاب كذا في معان الاخبار
بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع في نفسه الى ما ينصر
به الصوم والي ما لا يضربه فذلك لتعلق الرخصة بالمرض الذي يوجب
المشقة بازدياده فيوتري اي السفر في قصر ذوات الاربع من الصلوات حتى
لم يبق الا اعمال مشروعة اصلاً عندنا وكان لغير المسافر وجوه سواء وعند
الشافعي رحمه الله حكم السفر بثبوت الترخيص للمسافر بان يصلي ركعتين
ان شاء وان شاء اثم الاربع كما في الاطوار واذا فاتت لزمه قضا الاربع وقد
مر بيان المسئلة في فصل العزيمة والرخصة ويوتري اي السفر في تاخير وجوب
اداء الصوم الى عدة من ايام اخر لا في سقاطه فيبقى فرضاً حتى صح اداؤه
لكه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد
وكسبه ولم يكن موجباً ضرورة لازمة يعني بعد تحقق لا بوجوب ضرورة
الي الاطوار حيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكليف
ومن غير ان يلحقه آفة ولانه على تقدير لزوم الضرورة بتقدير تحققه يمكن
دفعها بالامتناع عن السفر بخلاف المرض لانه امر سماوي لا يمكن دفعه فقل
انه اي المكلف اذا صح صائماً وهو مسافر يعني نوي الصوم وشرع فيه
لانماح له الفطر او مقبر ثم سافر لم يخله الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه
وتقرر الوجوب بالشروع وانشأ السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه
عليه بخلاف المريض اذا تكلف الصوم فحمل زيادة المرض ثمره لانه ان يفطر
جلده ذلك وكذا اذا مرض بالمقبر حمل له الاطوار لانه بوجوب ضرورة لازمة

حيث لا يمكنه فحما فيؤثر في اباحه الافطار ولو افطرا في حاله السفر مع
انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفاره عندنا لتكثف الشهيه في وجوبها باقتران
السبب المبيح للفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شهيه وان
لم توجب اباحه الافطار وعن الشافعي رحمه الله انه يلزمه الكفاره اعتبارا
لاخر النهار باوله وهذا بعيد فان الفطر في اوله يخري عن الشهيه خلا وما بعد
السفر فانه يصير شهيه كذا في المبسوط ولو افطرا في المقير العازر على الصوم
ثم سا فلا تسقط عنه الكفاره بخلافه اذا مرض بعد الفطر مبيحا للافطار حيث
تسقط الكفاره عنه لما قلنا ان السفر امر اختيار في المرض سيما في ادا وحل
المرض في اخر النهار فيلزم استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر وزوال الاستحباب
لا يخري فيصير زايلا من اوله كالحبض بعد الصوم من اوله فيصير شهيه
في سقوط الكفاره حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره بان اكرهه السلطان
علي السفر في اليوم فافطر تسقط عنه الكفاره ايضا في رواية الحسن عن
ابي حنيفة كذا في فتاوي قاضي خان **قوله** واحكام السفر تثبت بنفس
الخروج اي الترخيص التي تتعلق به تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة
المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يترخص برخص المسافرين
حين يخرج الى السفر وعلي رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعاً
ثم نظر الى خص امامة وقال لو جاوزنا ذلك الخص صلياً ركعتين وكان القياس
ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة في الحكم
لا تثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة تحقيقاً للرخصة في حق
الجميع فان شرعية رخص السفر للترفيه فلو توقف الترخيص على تمام
العلة بتمام ثلثة ايام لم تعطت الرخصة في حق من لم يكن مقصده الامسيرة
ثلاثة ايام ولو فسد فابدى في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميماً للحكم
في حق الجميع واثبات الترفية في جميع مدة السفر **قوله** والخطأ قبل
الصواب ما اصاب به المقصود والخطأ ضد الصواب والعدول عنه وقبل
الخطأ امر يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت فيه عند مباشر

مرضا

الذي فطر فيه متعمدا

الرخص

الرخص

امر مقصود

امر مقصود سواء قال ابو القاسم الشهيد السمرقندي الخطأ يذكر ويراد ضد
الصواب يذكر ويراد ضد العمل قال تعالى فمن قتل مومنا خطأ وقال عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال والخطأ ان يكون عامداً الى الفعل لا الي
المفعول كمن رمى انسان على ظن انه صيد فمروا صا الى الرمي لا الي المرمي
اليه وهو الانسان **قوله** وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اخلف
في جواز المواخاة على الخطأ فعند المعتزلة لا تجوز المواخاة عليه في حكمه
لان الجنابة لا تحقق بدون القصد وعند اهل السنة تجوز المواخاة عليه
عقلاً لانه تعالى امر ان يسأل عنه عدم المواخاة بالخطأ في قوله تعالى اخبارا
عن الرسل وتعليماً للتعبير لا قولاً خذنا ان نسينا او اخطانا ولو كانت
المواخاة لا تجوز عقلاً لكانت المواخاة جوازاً او صار الدعاء في التقدير رسالاً
تجر علينا لكن المواخاة سقطت مع جوازها بدعا النبي عليه السلام فانه قال
رسالاً توأخذا الاية مستحسب له في دعاية فاشار الشيخ بقوله وهو عذر صالح
الي هذا يعني انه وان كان جازباً للمواخاة الا انه عذر صالح لسقوط حق
الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبله بعدما اجتهد جازت
صلاته ولا ياتر ولو اخطأ في الفتوى بعدما اجتهد لا ياتر ويستحق اجر واحد
واحتراز بقوله لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذراً
فيما كماله **قوله** وبصير شهيه في العقوبة اي بصير الخطأ شهيه في
باب العقوبة حتى لو رقت اليه غير امراته فوطئها على ظن انها امراته لا يحد ولا
ياتر اثر الزنا ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا ياتر اثر القتل الحمد
وان كان ياتر اثر ترك التثبت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا
يجب على المحدث لكن الخطأ لا ينفك عن ضرب نقصير وهو ترك التثبت والاحتياط
اذ يمكن الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سبباً للجزاء القاصر وهو الكفارة
وان كان لا يصلح سبباً للعقوبة المحضة اذ الكفارة تشبه العباداة والعقوبة
فليسند عي سبباً متردداً بين الحظر والاباحه والخطأ كذلك اذا صدر الفعل
وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصراً في معنى

الي

منه

فيه

الألوكة

لجنايه فيصلح سبباً للجزأ الفاصر قوله ولم تجز عذر أي لم تجز جعل الخطأ
عذراً في حقوق العباد حتى لو ائلف مال الإنسان خطأ بان دمجاً إلى مثابة على ظن
انه صيد واكلاً مال إنسان على ظن انه ملكه بحسب عليه الضمان لانه بدل مال
لا جزأ فعل فيعتمد عصمة المحل كونه خاطئاً معذوراً لا ينافي عصمة المحل
ولهذا لو ائلف جماعة مال إنسان بحسب علي الكل ضمان واحد فاعلم انه بذلك
بدل مال كما في جزأ صيد الحرم ووجب به أي بالخطأ الدية لانها من حقوق
العباد وبدل المحل لا جزأ الفعل فكان ينبغي ان تجز في مال القاتل كضمان
العذر ان كتماناً وجبت بطريق الصلة يعني لا يقابلها مال والخطأ في نفسه
عذر لسقوط بعض الحقوق فيصلح سبباً للتخفيف في الفعل وهو ادا ما هو صلة
لان مبني الصلات على التوسع والتخفيف وان لم يصلح سبباً للتخفيف في اصل
البدل فلذلك جرت على العاقلة في ثلث سنين قوله وصح طلاقه أي في
طلاق الخاطي عندنا بان اراد يقول اسقني فحري على لسانه انت طالق وقع الطلاق
وقال الشافعي رحمه الله لا يقع لان الطلاق يقع بالكلام وانما يصح ادا صدر
عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه كالناهر والمخفي عليه ولكنا نقول القصد امر
باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر
الدال عليه وهو اهلية القصد والعقل والبلوغ نقيضاً للحرج كما في السفر مع
المشقة ولا يقال لو كان البلوغ مقام القصد في حق الطلاق ينبغي ان يقع طلاق
الناهر عند الطريق ويقوم مقام الرضا فيما يعقد الرضا من البيع والاجارة وهو
لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعبر حقيقة القصد
لحقيقة الرضا ولم يوجد لانا نقول الشيء انما يقوم مقام غيره بشروطين أحدهما
انه يصلح دليلاً عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لحقايه
فينقل الحكم عند وجودهما إلى الدليل مقام المدلول ليسيراً واحداً الشرطين
في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه
يعرف فيما يأتي به ويذره ونحن نعلم يقيناً ان النور يتبين في اصل العمل بالعقل
لان النور مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد محدودة بيقين

الكلام

قايماً

الخ

من غير حرج في ذكره فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانفاً
الشرط والرضا في حق العباد عبارة عن امتلاك الاختيار وبلوغه نهاية بحيث
يفضي اثره إلى الظاهر من ظهور البشاشته وخوها كما يفضي اثر الغضب إلى
الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم تجز اقامة البلوغ مقامه بل يتعلق الحكم بذلك
السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية الرضا قوله ونجى ان يعقد
بيعه ادا جرى البيع على لسان ائلف خطأ بان اراد ان يقول تسبيحاً فحري على لسانه
بعث هذا العين كذا وقال الآخر قبلت صدقة خصمه على الخطأ بحسب ان يعقد
بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن بحسب ان يعقد بيعة فاسداً كان عقاد
بيع المكرة لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه اختياراً وليس بالمبيع كجران
لما يتعقد البيع لوجود اصل الاختيار وبفسد لقوات الرضا كبيع المكرة
قوله والاعراه قيل الاعراه حمل الخبر على امر بذكره ولا يزيد ما نشر
لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه وهو ثلاثة انواع أحدها يعدم الرضا وبفسد
الاختيار وهو المألوف أي بوجبه لا لجا والاضطرار نحو التهديد بما يخاف على نفسه
او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعاً لهما والاختيار
هو القصد إلى امر محتسب للوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل يخرج
تتم جميعاً أحد الجانبين على الآخر كما قيل في الصحيح من الاختيار ان يكون الفاعل
فيه مستبداً والفاقد ان يكون اختياره مبنياً على اختيار الغير فاذا اضطر
إلى مباشرة امر بالاعراه كان قصده في المباشره دفع الاعراه فيصير
الاختيار فاسداً لا بئنا به على اختيار المكرة وان لم يعدم اصلاً والثاني
ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار نحو الاعراه بالحبس والقيود مدة مديدة
او بالضرب الذي لا يخاف منه التلف على نفسه وانما لا يفسد به الاختيار
لعدم الاضطرار إلى مباشرة ما أكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد
به والثالث ما لا يعدم الرضا ولا يفسد به الاختيار ضرورة لان الرضا مستلزم
لصححة الاختيار نحو الاعراه بحبس ابنة او زوجته او أمه او أخيه او اخته
او ولد غير حر محرر منه او القرابة المتأبدية بالمحرمة كالولادة وهو في المحبس

او على عضوه

الألوكة

من عذر

هو لا يعدم الرضا حتى لو أكرهه مجلس آخر هو لا يبيع عبده فباعه فحق
 القياس البيع جائز لأن هذا ليس بأكره حقيقة فانه لو فسد شيء في نفسه
 وجلس إليه لا يلحق ضرره وفي الاستحسان أن ذلك أكره ولا يقدح فيه
 من تصرفاته لأن مجلس أبيه يلحق به من المهر والحزن ما يلحق به مجلس نفسه
 أو أكثر فإن الولد الصالح ربما اختار السجين والمجلس مكان أبيه يخرج أباه
 فكما أن التهديد في حق نفسه يفسد تمام الرضا فكذا التهديد بمجلس
 أبيه كذا في المبسوط فكان ما ذكر المصنف جواب القياس وأما تحقيق
 الأكره في جميع الصور إذا ثبت أو غلب على ظنه أنه لو لم يفعل ما أمر
 لأجرى عليه ما هلك وإن غلب على ظنه أنه لو فسد يهدد لا يحقق لا يكون
 مكرها وكذا إذا لم يكن ممكن للمكره من إيقاع ما هلك به لا يكون ذلك
 أكرها بل هذيانا **قوله** والأكره المحملة إلى آخره أي الأكره بجميع
 أقسامه لا ينافي الخطاب والأهلية أي لا يوجب وضع الخطاب عن المكره كحال
 لأن المكره مبتلي في حالة الأكره كما أنه مبتلي في حالة الاختيار والابتلاء
 بتحقيق الخطاب لا ينافي الأهلية الوجوب ولا الأهلية الإدراك فمما ثابتهما
 والعقل والبلوغ والقدرة والأكره لا يحد شيئا منها لأنه أي لأن المكره في
 الأتيانها أكره متردد بين فرض وخطراي بين كونه مباشرا فرضا وهذا
 دليل على ثبوت الابتلاء وتحقيق الخطاب في حقه **قوله** كما لو أكرهه على
 أحد المبتدأ أو شره المحرم بما يوجب الالحاق فانه يفترض عليه الإقدام على
 ما أكرهه عليه حتى لو صبر ولم يأكل ولو بشر حتى قتل بجا قبل عليه لثبوت
 الإباحة في حقه بالاستئذان المذكور في قوله تعالى إلا ما اضطررتم ومن أكره
 على مباح يفترض فعله فكذا هذا وخطراي محذور كما في الأكره على
 الزنا وقتل النفس المعصومة وإباحة كما في الأكره على إفساد الصور في حق
 المسافر فانه يلحق له الإفساد وخصه كما في الأكره على الكفر فانه يخصص
 له اجرا كلمة الكفر على اللسان لأنه يلحق له تحقيق هذه الأمور في حقه
 علامة بقاء الخطاب في حقه لأن هذه الأشياء لا تثبت بدون الخطاب **قوله**

لا أهلية

وبين كونه مباشرا خطرا
 فرض

ولا ينافي

قوله ولا ينافي الاختيار أي الأكره لا ينافي الاختيار أيضا لأنه لو
 سقط الاختيار لبطل الأكره إذا الأكره على مكره اختيار له محال فلا يكره
 المكره على أن يكون ضاحكا بالقوة لا يبري أنه يكره على أن يختار أحدا لا مكره
 ووافق المكره ولذلك كان مخالفا في غير ما أكره عليه والخطاب يكون
 الاختيار لا يكون كذا قال هذا رد لقول صاحب المحصول فانه ذكر المشهور
 أن الأكره إذا انتفى المبدأ لاجتماعه امتنع التكليف فقال إنه لا ينافي
 الاختيار وإذا ثبت أنه لا ينافي الاختيار فلا يصلح لإبطال حكم شيء من الأقوال
 والأفعال إلا بدليل غيره على مثال فعل الحايح فان موجب فعل الحايح
 يثبت له محاله إلا إذا قام الدليل على تغييره من شرط أو استثناء فكذا يثبت
 موجب أفعال المكره وأقواله إلا إذا وجد المقتر وانما أثر الكره في تبديل
 النسبة إذا تكامل وفي تقوية الرضا إذا قصر فأما لا أثر له في إهدار القول
 والفعل عندنا وعند الشافعي رحمه الله الأكره الباطل عذر في الشريعة
 مبطل للحكم عن المكره أصلا فعلا كان أو قولاً لأن الأكره يبطل الاختيار
 عنده وصحة القول والفعل والقصد والاختيار لا يبري أن قول الصبي
 والناهر باطل لعدم القصد والاختيار والأكره بالمجلس الدائم عنده كالأكره
 بالقتل في إبطال القول والفعل أصلا لتحقيق عصمه حقوق المكره عليه لئلا
 يفوت حقه بدون اختياره فتبطل بوعده وأقاربوه كلمها وإذا وقع الأكره
 على الفعل فادأمر الأكره بطل حكم الفعل عن الفاعل وتماه بان تحمل
 عذرا مبيحا شرعا كالأكره بالقتل والمجلس الدائم على أن لا يفي مال الغير
 فان أمكن أن ينسب إلى المكره سبب والإبطال حكمه ولنا ما ذكرنا
 أن الأكره لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ولكنه يعدم الرضا
 في السبب والحكم جميعا ويقسد الاختيار فادأمره أي الاختيار الفاسد
 اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد أن لا يمكن
 لأن الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح وإن لم يمكن بقي مندوبا إلى الاختيار
 الفاسد ولهذا يصير المكره آلة للمكره فيما احتمل أن يكون آلة له وفيما

لا تخف ان يكون الله لا يصح نسبة الحكم الى المكروه فبقي منسوبا الي
الاختيار الفاسد وصارت التصرفات الصادرة من المكروه كلها في هذا الباب
منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى المكروه وما لا يمكن فلذلك
شرع الشيخ في بيان هذه التصرفات بقوله ففي الاقوال لا يصلح الله لغيره الى اخر
قال الشيخ ابو الفضل الكرمانى رحمه الله في الايضاح المراد من قولنا يصلح
الله للمكروه انه يمكن للمكروه ان يجرى الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره
عليه توجب عليه ان يجرى فعله بنفسه ومن قولنا لا يصلح الله له انه لا يمكن
مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بقي مقصورا عليه ففى
الاقوال كلها لا يصلح ان يكون المكروه الله لغيره لانه لا يصلح ان يتكلم المرء
بلسان غيره حشام وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيارا فاقصر الاقوال
باحكامها على المتكلم وهو معنى قول الشيخ فاقصرت عليه اي على المتكلم
فان كان مما لا يفسخ اي فان كان القول مما لا تخفى الفسخ ولا يتوقف
على الرضا لم يطل بالكراهة كالملاقاة ونحوه اي العتاق والنكاح فان هذه
التصرفات لا تخفى الفسخ وتتوقف على الفسخ والاختيار دون الرضا
حتى لو اعتق او طلق او تزوج بالكراهة يصح فانها لا تبطل بالهزل والهزل في
الرضا والاختيار بالحكم ولا تبطل بشرط الخيار وهو بنا في الاختيار اصلا في
الحكم فلان لا تبطل ما يفسد الاختيار وهو الاكراه اولى واذا اتصل
الاكراه بقول المار في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه
لا يعلم الاختيار في السلب والحكم جميعا ويعلم الرضا بالسلب والحكم
جميعا والتمار المال بعدم عند عدم الرضا فصار كان للمال لم يوجد فلم
يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغيره فان الصغيره لو اختلفت
من زوجها البالغ يقع الطلاق ولا يجب المال لان التزامها غير صحيح
قوله وان كان تخفله اي ان كان تخفى الفسخ ويتوقف على الرضا
كالبيع ونحوه اي الاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا الذي لا تخفى
الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السلب

القول

لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لغوات الرضا الذي هو شرط
النفاذ بالاكراه فيعقد فاسدا فلو اجاز النضر وبعده زال الاكراه صرخا
او دلالة صح لان رضاه قد تقرر في المانع المفسد والاجاره كالبيع بشرط اجل
فاسد او خيار فاسد اذا سقط من له الاجل والخيار ما شرط له قبل تقرر كان
البيع جائزا فكذا هذا **قوله** ولا يصح الاقوال كلها سواء كانت بما تخفى
الفسخ او بما لا تخفى لانه يعقد اي لان الاقرار يعقد قيام المخبر به لانه
خير من يتكلم بين الصلح والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب
الصلح ودلالته على وجود المخبر به وذلك يفوت بالاكراه لان قيام السيف
على راسه دليل على ان اقراره لا يصلح دليلا على وجود المخبر به لانه يتكلم
به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قول الشيخ وقد قاعد دلالة علمه
اي عدم ثبوت المخبر به بهذا الاقرار **قوله** والافعال قسمان احدها
كالاقوال فلا يصلح فيه الله لغيره كالاكل والوطي فيقتصر الفعل على المكروه
دون المكروه لان الاكل بغير غيره لا يتصور وكذا الوطى بآله غيره لا يتصور
حتى لو اكره على الاكل وهو صاير يفسد صومه ولا يفسد صوم المكروه لو كان
صائما بالاعتقاد لانه لا يصلح الله في نفس الاكل فيقتصر على المكروه فاما في
نسبته الى المكروه من حيث انه انما في نفس الاكل فيقتصر على المكروه فاما في
رجحان الله فذكر في شرح الطحاوي والخاصة وغيرهما انه لو اكره على
اكل مال الغير يجب الضمان على المكروه دون الامر وان كان المكروه يصلح
الله من حيث الاتفاق كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت
له فوجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ونحوه العقور على
الزاني ولا يرجع به على المكروه لان منفعة الوطى حصلت له بخلاف الاعتاق
لان مالية العبد تلتفت من غير منفعة للمكروه وفي المحيط ان الضمان على
المكروه لا على المكروه وان كان المكروه جايغا وحصلت المنفعة له لانه اكل
لمعامر المكروه باذنه لان الاكراه على الاكل اكرهه على القبض اذ بدو
لا يمكنه الاكل في الغالب وكما قبض المكروه الطعام صار قبضه منقولا

يجب

الى المكروه فصار كأن المكروه قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه
صار غاصباً ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالأكل وهناك لم يقصر الاكل
شيئا كراهة هذا بخلاف ما اذا اكرهه علي اكل طعام نفسه فان كان جائعا
لا يرجع علي المكروه بشئ وان كان شبعان يرجع عليه بيقظته لانه لا يمكن
أن يحل للمكروه غاصبا للطعام قبل الأكل لان ضمان الغضب لا يجب الا
بازالة بدل المالك ولا تصور الازالة ما دام في يد المالك فتعذر الجواز ضمان الغضب
قبل الأكل لان ضمان الغضب لا يجب الا بآزالة يد المالك ولا تصور الازالة
فلا يصير الطعام ملكا له قبل الأكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار
أكل الطعام نفسه لا طعاما للمكروه الا ان المكروه مني كان شبعان لم
يخص له منفعة الأكل فكان اكرها علي الاكل وماله فيجب الضمان عليه
عز في التمهيد قوله والثاني ما يصلح فيه آلة لغيره اذا انقضت الاكره
الملجي ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه
يسكن للمكروه ان ياخذ المكروه ويضرب به نفسا او مالا فينتفع به بنفسه
الفعل الي المكروه ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكروه من البين حتي
لو اكره انسان علي قتل انسان آخر ومع المكروه ما اوجب خروج المقتول
بان قال اقبله بالسيف ولا تقتلك فقتله به وجب القود علي المكروه بالاجا
عز ذكره فخر الاسلام ولو اكرهه علي الرمي الي صيد فرمى اليه فاصاب
انسانا وجبت الدية علي عاقلة للمكروه والكفارة كما لو باشره
بنفسه لانه لما اكرهه بالقتل يقدم عليه وان كان حراما طلبنا الخلاص بنفسه
فيقتل اختياره ويصير كالمجبول علي هذا الفعل بقضية الطبع اذا انسا
مجبول علي حب الحياة فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح و
ترجح الصحيح علي الفاسد فينسب الفعل الي المكروه ويجعل المكروه آلة
له فصار المكروه في حكم عدم الاختيار والتحقيق بالآلة التي لا اختيار
لها بمنزلة سيف او عصا فلا يوجب الضمان عليه وهذا في الاكره
الكامل فاما في القاصر وهو الذي لا يوجب الاجا كالاكره الخسيس

او قيد فلا يوجب نقل الفعل الي المكروه حتي يجب الضمان والقود علي
الفاعل لانه انما يصير كآلة عند تمام الاجا لفساد الاختيار باعتبار
خوف التلف علي نفسه وليس في الاكره القاصر ذلك فيبقى الفعل مقصورا
علي المكروه وانما ينسب الفعل الي المكروه فيما يصلح فيه آلة لغيره فيبدل
محل الجناية فاما اذا تبدل فلا ينقل اليه لان في تبدل المحل خلاف المكروه
لانه لم يوجد منه الاكره علي المحل الاخر فيكون لما يقع في ذلك وفي خلاف
المكروه بطلان الاكره فاذا بطل الاكره اقتصر الفعل علي الفاعل وهذا
كمز اكره فحرم ما علي قتل الصيد واكره حلالا علي قتل صيد الحرم فان هذا
الفعل يقتصر علي المباشر ولا ينتقل الي المكروه وان كان يتصور ان يجعل
المباشرة آلة فياخذه ويضرب به علي الصيد ومع هذا لم يجعل آلة له لان في
ذلك تبدل محل الجناية في الحقيقة احرار المكروه او دية وان كان المحل هو
الصيد صورة لانه اكرهه علي ان يجني علي احراره او علي دية ادا كان
حلالا لان حرمة قتل صيد الحرم حق الله تعالى فضاوته كان حقا له ايضا
ولو جعل المكروه آلة لتبدل محل الجناية لانه لا تكون الجناية واقعة علي اكره
المكروه او دية وفي ذلك بطلان الاكره بما ذكرنا ولهذا قلنا ان المكروه
علي القتل آلة لغيره وان كان القتل مما يصلح ان يكون الفاعل آلة
لغيره لان القتل من حيث انه يوجب للمباشرة جناية علي دين القاتل ولو جعل
آلة في حقه لتبدل محل الجناية لانه لا تكون واقعة علي دين المكروه وانه
لم يامر به بذلك والكي في حق وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمات
الميراث ينسب الي المكروه لعدم لزوم تبدل محل الجناية وانما صار المكروه آلة
لانه اثر روح نفسه علي من هو مثله في الحرمة والاعمال المخلوق في معصية الخالق
لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه وفصل ذلك بقلبه وحقيقة بالفعل والقصد
عمل القلب وهو لا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد انسان بقلب
غيره فلذلك لا اثر في عليه **قوله** والحرمان انواع هذا بيان اثر الكره
في الحرمان بالاستقاط وعدم الاستقاط حرمة لا تكشف اي لا تسقط ولا

له
لان محل الجناية



تدخلها رخصة كالزنا بالمرأه وقتل المسلم وجرحه فانه لا يحل ذلك بجذرا الاكراه
ولا يترخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره بفتح الراء والمكره عليه
بفتح الراء ايضا وهو المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف
سواء فلا يكون له ان يترك نفسه غيره لصيانة نفسه فصار الكره في حكم
العدم في حق اباحه قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة
فادا قتله فكأنه قتله بأكراه فمكره في الزنا فساد الفرائش ان كانت المرأة متكو
الغير وضياغ النسل ان لم يكن وذلك بمنزله القتل ايضا لان نسب الولد انقطع
عن الزاني لا يمكن احباب النفقة عليه ولم يكن للمرأه قوه الانفاق على الولد
لجرحها عن الكسب فيملك الولد ضروره فكان الزنا بمنزله الاهلاك حكما
فلا يثبت الترخيص فيه بالاكراه لما قلنا في القتل لا يقال الاكراه في غير
المنكوحه مسلم اما في منكوحه الغير فغير مسلم لان الولد يلحق بالنسب الي
الفرائش لقوله عليه السلام الولد للفرائش وللعاهر الحجر لانا نقول الاصل
ان ينسب الولد الي من خلق من مائه وحب النفقة عليه لانه جرؤه فلما
انقطع عنه كان اهلا كالحكماء بالنظر الي الاصل وقد يفي صاحب الفرائش
نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الي الاهلاك ايضا ولما قتلت
زنا بالمرأه لينعلم ان المراد به زنا الرجل فان زنا المرأه لا يحتمل الرخصة حتى
تواكفمت بالقتل او القطع على الزنا يترخص بها في ذلك لانه ليس في التمكن
عني القتل الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان نسب الولد
عنه لا ينقطع ولما سقط الاثر والحد عنها قول **قوله** وحرمة تحتل السقوط
اصلا كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه العام لا يوجب اباحه
هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال
الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة
الضروره والا يستثنى من التحريم اباحه أو الكلام صار عماء والمستثنى
بالاستثناء وقد كان مباحا قبل التحريم فبقي علي ما كان في حالة الضروره
وهذا كمن اضطر الي ذلك الجوع او عطش فانه يصير مباحا في حقه الا يري

عبارة

ان رفق

ان رفق التحريم في هذه الاشياء يعود الي المتناول اما الخمر فلما فيها من
ازالة العقل والصل عن ذكر الله تعالى واما الخنزير فلما في اكله من
عقر ولحمه الي الاكل واما الميتة فمن الجأث قال الله تعالى ويصدكم
عن ذكر الله وعن الصلاة وقال تعالى تحرم عليكم الجبابرة فاذا الي
فوت الكل كان فوت البعض او لم يبق الكل فاذا سقطت الحرمة في حالة
الاكراه كان المكره في الامتناع مضيقا لدميه فصار آثما وهذا اذا تم
الاكراه بأن تجاوز على نفسه او عضوه فاما اذا قصر بان اكراه علي ذلك
بالحبس او الضرب او القتل لم يحل له تناول لعدم الضرورة الا انه اذا
شرب في هذه الحالة لم يتركه لانه اذا تم الاكراه اوجب الجلفا اذا قصر
اورث شبهة مسقطه للحد بخلاف المكره علي القتل بالحبس اذا قتل فانه
يقصر لانه اذا تم الاكراه لم يحل له القتل لكنه ينقل الي المكره فيقتصر
هو فاما اذا قصر ولم ينقل لم يصر شبهة ايضا **قوله** وحرمة
لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة اي يجوز الترخيص فيها كما جاز
كلمة الكفر في حالة الاكراه وذلك لان اجراء كلمة الكفر حرام
بلا شبهة ولا تحتمل السقوط لان التوحيد واجب علي العباد الي الابد
والكفر بالله تعالى حرام الي الابد فلا يسقط حرمة بالاكراه الا
انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر بشرط اطمئنان القلب بالنصر في رقة
عقار وقصة جليل قد يلقاها في باب العزيمة والرخصة وذلك ان في
اجراء كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى يفتقد حرانها الله
تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لانما
الايمان وما بعد هاد وافر علي ذلك لا قرار وبالاقرار يقو الروا
وذلك لا يوجب خلا في اصل الايمان لما كان الاجراء كفرا صورة كان
حراما لان الكفر حرام صورة ومعني ولو امتنع بفوت حقه في النفس
صورة ومعني فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله
تعالى في الايمان فيخرج حق العبد لئلا يستوي الحقان حاجته ونعتا الله

أدى ذلك

من تناول

لانه

لكن

الألوكة

لو

تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد لهما لانه يفوق صورة ومعنى حق
الله تعالى لم يقف معني فلما رخص الاقدام مع كونه حراما كذا في
شرح التقيير فاما اذا صبر فقل بذل نفسه لا غزاز دين الله تعالى كان
شهيدا واذا اخرج فقل ترخص بالادي صيانة للاعلي وكل ذلك في سائر
حقوق الله تعالى مثل فساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في
الاحرام ما قلنا قول **هـ** وحرمة تختمل السقوط الي اخره تناول
مال الغير واقلنا حرام بالنص قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم
بالباطل ولان حرمة وعصمته لحق صاحبه وهي باقية فيبقى حراما لبقائه
تتم ذلك الحرمة ولكنه تختمل سقوط الحرمة باباحة ماله ولكن الحرمة
تسقط بعذر الكوة لان به لا يسقط عصمته لكن ترخص فيه بالاحرام الثاني
لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان تجوز المال وقاية للنفس فاذا
استوفاه ضيمته لبقا عصمته ولو تركه حتى مات كان شهيدا لبقا حرمة
وهذا كمن اصابته مخصة حله لمع امر الغير رخصة لا اباحة مطلقا لان
حرمة حق العبد وهو لو رخصه فيبقى محرما الا انه عارضه امر فوقه وهو الاكراه
والاضطرار فوجب العمل بالعارض حتى ثبت له الترخص ولهذا اذا صبر في
هذين القسمين اي في اجراء كلمة الكفر وتناول مال الغير حتى قتل صار
شهيدا لما قلنا ان الحرمة باقية فيكون باذ لا يحمي ته في رضا الله تعالى
وهذا بخلاف لمع امر نفسه حيث لو تركه في هذه الحالة حتى قتل او مات
لا يكون ما جورا لعدم حرمة والله اعلم **و** في المنفقات
مسئلة الالهام وهو ايقاع الشيء في القلب من علم يدعو الي العمل به من
غير استدلال ونظر في حجة شرعية على الملمم وعلي غيره ان كان الملمم
نبييا وعلم انه من الله تعالى وان كان وليا فليس حجة اصلا وقال بعض
الصوفية هو حجة عليه لا علي غيره عندهم ولكن يجب على المرید متابعة
شخصه في الالهامات والواردات والمكاشفات بعد ما عرف ان شخصه
صاحب كرامه وولاية **هـ** تمسك بعض الصوفية بقوله تعالى فاللهما

نحو

حجة

حجة عليه لا على غيره
والله اعلم بالصواب
والله اعلم بالصواب
والله اعلم بالصواب

تمسك

نحو

نحوها وتقواها اي عثر فيها في القلب لانه اذا جاز ان يلهم النحل حتي
عرفت مصالحها كما قال **اوجي** ركل الي النحل لا نظر منها فاموم من مع
ان شراح صدره بذلك اوي ويقول عليه السلام اتقوا فراسه الموم فانه
ينظر بنور الله تعالى وما الفراسه الا خبر عما يقع في القلب ويقول عليه
السلام لو ابصه وقد ساله عن البر والاثم وضع يده على صدره فاحل
في قلبك فدعه وان افتر الناس فقد جعل شهادة قلبه بلا حجة اوي
من الفتوى ويقول عليه السلام ان يكن في هذه الامة محدث فهو غير
اي ملهم وقالت الامة فيمن اشتهت عليه القبلة فليكن غير محرم لجز
صلاته وان صلي فجز مجازت فدل على ان الالهام حجة من الله تعالى كرامة
للموم من الا انه اذا عصي واتبع هواه حرم تلك الكرامة وحجة الجمهور قوله
تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصاري تلك ايمانهم فلا هو
برهانهم ان كنت صادقين فالزمهم الكذب لجزهم عن البرهان فلو كان
الالهام حجة لما رخص الكذب ولما تحقق العجز عن اقامة البرهان وقال
عليه السلام من فسر القرآن بوايه فليتبوا مقوله من النار والتفسير
جائز بالرأي المستفاد من النظر والاستدلال باصول الدين والاجماع فحين
ان المراد به بلا نظر في الاصول فلا يكون الالهام حجة ولان ما يقع في قلبه
قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان كما قال تعالى وان الشياطين
ليوحون الي اوليائهم وقد يكون من النفس كما قال تعالى ونعلم ما توسوس
به نفسه مما يكون من الله تعالى حجة وما يكون من غيره لا يكون فلا يكون
حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال
باصول الدين واذا استدعي ذلك يكون بحسن اجتماعه لا الهام ولا
لمجز متابعة النبي عليه قبل ظهور المحجة عند هذه السنة فلا يجوز متابعتها
الشيخ ايضا بدون العلم بانه يصلح شحنا ومقتدي واما قوله تعالى فاللهما
نحوها وتقواها معناه انه عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم وهو
الايات والحج واما وجي النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى اضاف ذلك الي

نحو

شبكة

الألوكة

www.alukah.net

نفسه وما يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة وانما الكلام في شئ يقع
 في القلب ولا يدرك من الله تعالى او من الشيطان ومن النفس ولا يتغير كرامة
 المراسية ولا يحال جعل شهادة القلب حجة لجهلنا انه من الله ام لا وحل
 وابصة ورد في باب ما يحل فعله وتركه فحجة كرامة الله لا يبرسه
 احتياطا فاما ما يثبت حله بدليل فلا يجوز حتى يثبت به بشهادة قلبه وكذا ما
 يثبت حرمة بدليل فلا يحل تناوله بشهادة قلبه واما حديث عمر رضي الله عنه
 ففيه انه كان مخصوصا به ونحن لا نشكر هذه الكرامة وانما نشكر اثبات
 الشرع به وعمر كان يعمل في المشروعات بالكتاب والسنة والاجتهاد
 وما كان يدعو الناس الي ما في قلبه والتحرى عند الضرورة حجة في حق
 المتحرى لقوله تعالى والله المشرق والمغرب فاين ما قولوا فمروجه الله قبل
 نزل الآية في صحة التحري عند الحاجة الي معرفة القبلة والحق غير المنصوص
 وهو التحري في الاواني والنبات والمساكن وخوها عند الحاجة بالمنصوص
 والتحري ليس من باب الالهام بل هو نوع استدلال بالامارات المغلبة للظن
 والالهام ما يقع في القلب من غير نظر واستدلال **مسألة** لا عو
 لحكاية الحال اذ الداخل في الوجود واحد من الاحوال كما في قولهم
 فلان دخل الدار وهذا لان الاصل لا يكون قول الراوي حجة لانه ليس بمتكلم
 وحجج الحجة الوحى والاجتهاد وانما جعل حجة ضرورة انه حكى عن
 صاحب وحجج التائب بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة في العموم
 فلا يثبت **مسألة** العرف ما استقر في النفوس من جملة شهادات
 الحقول وتلقته الطباع السليمة بالقول والعادة ما استمررا
 عليه وعادوا له مرة بعد اخرى والجدل ما خرد من الجد وهو القلب
 والاحكام وفي الاصطلاح عبارة عن دفع المرخصه عن افساد قوله
 حجة او شبهة وشهيت المناطرات مجاز لان كل واحد من المناطرين
 يحكم دعواه بالدليل ثوان كان قصد كل واحد منهما منة العناد والعلبة
 فهو مذموم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ما ضل قوم بعد هلاك

انه

هذه

الاوتار

الاوتار الجدول وان كان القصد منه اظهار الحق فمحمود واليه الاشارة
 بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن قال القاضي ابو زيد رحمه الله للمجادلة
 مشروط واداب ركن وداعية وغرض اما المشروط فهي ان يكون غرضها
 اظهار الحق دون العناد وان يكون عالما بالحقايق العربية بصيرا في القبا
 الفقهية والتاويل والاحبار وان يكون حافظا للنصوص والاحبار وان
 يكون من مجادلهم منصفًا لما للبا للحق لا وقحيا ولا غليظا وقيل من
 الشرايط تقرير المحدث وان لا يغضب احدهما من نصيب الآخر واما الاداب
 فتجنب الاضطراب ممتا سوي للسان من الجوارح والاعتدال في خفض
 الصوت ورفع وجه وحسن الاصفا الى كلام صاحبه والاعراض عن الغضب
 وقصد الانتقام والاحتراز عن التكلم في مجلس الشغب والتكلم في مجلس
 جماعة لا يستمعون كلامه تكبرا لانه يودي الى الاستخفاف فاذا استخف
 كل خاطره واما الداعية فالسؤال من المستر شدا والابتلاء بوقوع حادثة
 شرعية لينضح حكمها بالمذكرات او وقوع مشكل في قاعده او فيما
 بينهما من الوسائد والحاجة الي معرفة توفيق بين الدليلين المتعارضين
 صورة وكل هذه المناطرات ينبغي في احيا الشريعة المصطفوية وقال عليه
 السلام لا يكره وعمر رضي الله عنهما قولنا في فيما يروى الخيتم كما ولا
 تخفى ان في مذاكرات العلماء المستر شدا من فوايد لا تحصى وجهاد العلماء في
 حل المشكلات اقوي درجة من جهاد الخرافة مع الكفار ولذا قال عليه
 السلام هذا العلم يورث مع دمر الشهادة والمداد للعلماء فرع والدور للشهادة
 اصل واما الركن فاقامة الدليل الصحيح على ثبوت المدعى واما الغرض
 فظهور حق ليحققا وظهور خير ليحسد به وترك ضلتهما وهو الباطل والنشر
مسألة المستثنى اذا تعدد بغير حرف العطف كقول الرجل فلان
 على عشرة دراهم الا تسبعة الا ستة الا خمسة يكون الاستثناء من الاثبات
 نفيا ومن النفي اثباتا فيلزم عليه اربعة الا اذا كان اكثر من الاول او
 مساويا فانه يعود الكل الي اول الكلام لتعذر الاستخراج ولو تعدد

للآيات

